عبد السلام أقلمون

الدين والسياسة من السائلية إلى المسؤولية

نقد الأطروحة الائتمانية لطه عبد الرحمن



عبد السلام أقلمون
الدين والسياسة من السائلية إلى المسؤولية
نقد الأطروحة الائتمانية
لطه عبد الرحمن

عبد السلام أقلمون

الدين والسياسة من السائلية إلى المسؤولية

نقد الأطروحة الائتمانية

لطه عبد الرحمن

الكتاب

الدين والسياسة من السائلية إلى المسؤولية

نقد الأطروحة الائتمانية

لطه عبد الرحمن

تأليف

عبد السلام أقلمون

الطبعة

الأولى 2022

عدد الصفحات : 341

القياس : 24 x 17 cm

رقم الإيداع القانوني : 2022MO0193

الرقم الدولي : ISBN : 978-9920-34-931-4

صورة الغلاف

الفنان أحمد الحسني

الناشر:

دار العرفان

Tél : 05 28 23 51 13 / 07 07 74 70 03

E-mail : darelirfan@gmail.com


بسم الله الرحمن الرحيم



﴿لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون﴾

سورة الأنبياء : آية 23

مقدمة :

خلال السنوات الثمانية التي كنت أُدَرِّسُ فيها مادة الفكر السياسي العربي، لطلبة ماستر القانون الدستوري وعلم السياسة بكلية العلوم القانونية والاجتماعية والاقتصادية بجامعة ابن زهر أكادير، حاولت أن أفتح نقاشًا مستفيضا مع طلبتي، وقبلهم مع نفسي، حول طبيعة هذا الفكر السياسي العربي وماهيته وأثره في الواقع، ولم تكن بين يديّ مادّة واضحة المعالم تصلح أن تمثّل هذا الفكر وتجسّده، وكان العالم العربيّ يهتزّ من حولنا اهتزازًا. فصارت التجلّيات الواقعية لهذه المادّة لايستحسن رصدها ولا تصلح أن يستنبط منها فكر سياسي يمكن أن يصير نمذجة علمية مقبولة. فكان لا بد أن ننتقل إلى كتابات نظريّة نلوذُ بها من هذا الارتجاج المضاعف، ونلحم بها ما يصيبنا من شظايا واقع يتشظّى ويتفكّك أمام أعين الجميع ... وما من علامات في الأفق على أن شيئا سيوقف هذه القرحة الأليمة : بلاد عربية تسقطُ تباعا في الفوضى، أو تغرق في المآساة، فأي فكر سياسي صنع هذه الوقائع ؟ وأي نظرية مسؤولة عن نشوء هذه الأحوال أو هذه الأهوال ؟

استعرضنا نماذج من السياسة القديمة في ما حفظه التاريخ من ممارسات ودول، ولكنّها، هي الأخرى، لم تكن تسمح باستنباط فكر سياسي متكامل تنبني به آليات التدبير واضحة المعالم، ولا كانت الأجهزة المفاهيمية كما أنتجتها بعض متون السياسة الشرعية – على ندرتها– قادرة على إنتاج تدبير سياسي يليق بحضارة إنسانية تنشد الإعزاز والتكريم لمواطنيها، وكان سقف وعودها متدنيا بالسياق التاريخي المحكوم بنوازع التداول غير السلمي، والتربص السياسي، وممارسة الحكم بالغلبة والتغلّب؛ بل صار التغلّب شريعة في الحكم تطلب أسسها المفاهيمية وشرعيتها النّظرية بعد السيطرة على الواقع. وبعد حوار طويل مع أفكار قديمة وحديثة كنا نلتمس فيها وبها مشروع فكر سياسي عربي يرشد به التدبير، كان الفكر الغربي معينا لنظريات سياسية تستدعي الفحص والتأمل، وحاملا لأبعاد متنوّعة : اجتماعية واقتصادية وسيكولوجية ولغوية، تنتظم في بنيات جزئية لتطوّر مفهوم الدولة الحديث، وفي

منظومة كلية تتوق لبناء مشروع كوني يرفع شعار الحرية والعدالة، في ظل ديموقراطية جعلت أهم بنودها : **التداول السلمي للسلطة.**

استفاد الغرب من الدرس التاريخي ومن قرون الانحطاط، بسبب ممارسات تدبيرية بدائية كانت فيها الدولة إقطاعا مباحا للنبلاء ورجال الدّين، فأرست دعائم دولة حديثة تفك ارتباطها بمزاعم التدبير باسم "الله" والتحكّم في المصير الدنيوي للنّاس بحجّة رعاية مصالحهم الأخروية وممارسة الوصاية على **العقل** بحجّة قصوره وعدم قدرته على تمييز الصواب من الخطأ، فكانت النّتيجة دولة دينية ترهن مصائر النّاس وتجحف بحقوقهم الدنيوية الواضحة من أجل وعود أخروية لا يملكون من أمرها شيئا. وفي خضم تلك النّقاشات حاولت تجاوز الأحكام الجاهزة والأفكار الحبيسة في ظل آبائية لا ترى إمكانية الإبداع، فكانت الوجهة هي **القرآن الكريم** للتنقيب في آيات وعلامات تسمح ببناء **فكر سياسي**. ولم يكن الهدف أن ندّعي دعاوى نسندها باقتباسات نجتزئها؛ بل إعمال آليات التدبّر للنصوص عليها قرآنيا لنرى : **أولا**، هل هناك -فعلا- أسُس تفيد في بناء تدبير سياسي رشيد؟ **ثانيا**، إذا وجدت، هل توجد معها آليات لأجرأة هذا التدبير ؟ كان ذلك ونحن نقاوم خلفية فكرية رسّخت في أذهاننا أن القرآن تحدّث عن كلّيات العدالة، ولم يحدّد منهجية للحكم. والكثير ممن حاورتهم كانوا لا يتردّدون في نفي أي صلة بين القرآن وتحديد طريقة لترشيد التدبير السياسي ويتحجّج، وحجّتهم : لو كان ذلك موجودا لتم العمل به خلال كلّ القرون السابقة، ولنشأت عندنا دولة نموذجية تحتذي نظمها التدبيرية بتعاليم القرآن ولانتفى مبرّر نشوء المذاهب الإسلامية المختلفة وانشقاق الأمة إلى شيعة وسنّة. وعدم اهتداء الفرقاء إلى تدبير اختلافهم باعتماد الحجّية القرآنية، يدعم فرضيّة انعدام هذه الحجّة.

لكنّني كنت على قناعة تامّة بأن السياسة تشكل مناط التكليف الأكبر للإنسان، ودورها البارز، قرآنيا وإنسانيا، هو تفعيل الاستخلاف الإنساني لضمان العدالة والحق في الولوج إلى الخيرات الإلهية (الأرزاق)، والاستخلاف يكون بإعمار الأرض والحرص على أن ينسجم الإعمار مع مصالح النّاس جميعا، وأن يشارك النّاس جميعهم -متى كان ذلك ممكنا-

في تدبير أمرهم. ولما كان أمرهم الذي لا أمر أهم منه هو السياسة، فقد جعل القرآن منهجيّة الأمر، الذي هو التدبير السياسي تقوم على **الشورى**. أو قل : **الأمر هو الحكم، والطريقة هي الشورى**. وهو ما دلّت عليه الآية بوضوح لا لبس فيه : ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾؛ والشورى بالمصطلح الحديث المتداولُ في حقل العلوم السياسية هو الديموقرطية، **فتكون الشورى بالنتيجة ودون إتلاف لجوهرية المفاهيم ودلالاتها الواضحة هي الديموقراطية مبرّأةً من لوبيات المال وحوالب الفساد، أي الغسيي لا تجيز لنفسها التحلّل من قيم الإسلام العليا ولا من القيم الكونية الفضلى، كالقول بتجرد السياسة من الأخلاق وعدم التزامها بالقيم (الغش، الكذب، التزوير، الخداع ...).**

وفي الطريق للمهمة ذلك الفكر السياسي المسترشد بآيات القرآن، أخرج الأستاذ طه عبد الرحمن كتابه الموسوم بـ "**روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**" سنة 2012، فكان لا بد من عرض لأفكاره ومدارستها مع طلبتنا، كما عرضنا أفكار الماوردي، وابن خلدون، وعلي عبد الرّازق، والجابري، والعروي، وأبو القاسم حاج حمد ... وغيرهم. لكن هذا الكتاب حظي بنقاش مستفيض وانقسمت بصدده الآراء، وإن كان شقّ على بعضهم إدراك مغزاه الحقيقي، واستخراج مراده السياسي بوضوح.

لم يكن متاحا لنا، بعد هذا، أن نبني تصوّرا لفكر سياسي يستنبط من القرآن الكريم، دون حوار جادّ مع أطروحة اعترضت فهمنا للسياسة وما ينبغي أن تكون عليه؛ هذا الحوار سينتهي نقدا كاملا لأسس الائتمانية، لأننا انتهينا إلى نتائج تأبى ما قرّره صاحبها بخصوص التدبير السياسي وما يحتاجه من آليات لتحقيق النّجاح المرجوّ؛ فربّما نحن أمام أطروحة لا تشكّل روحا للحداثة بقدر ما هي روح للمفارقة؛ ولا تمثل حقّا عربيا في الاختلاف الفلسفي، بل حقا عربيا في الانكفاء الفلسفي؛ ولا تمثل حلّا لأزمة التدبير السياسي، بل تعمّق أزمة التدبير السياسي، ولم تكن لتحمي من التسيُّد بالتعبُّد كما ترجو؛ بل تؤسس للتسلط الذي لا يمكن رفعه بأي شكل لأن حضوره إلهية، والذين يضطلعون بمهمة التدبير الائتماني أشباه لله. ورغم أن التشبيه، بحسب الباحث، مماثلة لا تفيد المطابقة؛ إلا أن مقتضيات الاحتراز

للتهمي، ودراسة الأخطار المتعددة في أنظمة التدبير الحديث، تجعلنا ندعو لافحاص هذه النظرية بجدّية كاملة، والوقوف على ما يكتنفها من إضرار محتمل بالمساواة والحرّية الإنسانية؛ مما يجعلنا في أمس الحاجة لمناقشتها فكرا ورفيا، قبل أن تصير واقعا عمليا، يجهض أشواق النّاس إلى الانعتاق من الكهنوت مهما غُيِّرت أسماء رجاله، لأن العبرة بأفعالهم وما حته في حقّ التاريخ وفي حقّ الإنسانية.

وعليه، فإذا كانت السياسة تذهب في اتجاه الانتخاب الإنساني للبحث عن أفضل الكفاءات في حدود الدائرة البشرية وفي ظلّ أفقية العلاقات؛ فإن الائتمانية صارت مطلبا لبناء أسس الانتخاب لفائدة رجال بميزات عجائبية وقدرات أسطورية، والعمل على تتويجهم وكلاء لتنزيل الأمر الإلهي، بما يؤسّس لعمودية العلاقات بين مُدَبِّر لهم دراويش، ومُدَبِّر سام يبلغ حدّ الاتصال بالله وكشف الغيب، وهذا **إخراج للسياسة من مقام المسؤولية المطلوب إلى مقام السائلية المرفوض**. أما الحدّ الذي نتفق فيه مع الكاتب فهو ما كان دون تعريف الرّوح، والاشتغال بذلك التعريف يقينا يتجاوز قدرات "**الأقوام والمجتمعات جميعا**" ممن اعتبرهم الكاتب : "**حاروا في شأنه واستعجزوا أنفسهم عن حلّ إشكاله، ناهيك عن كشف سرّه**"[1]، وهذا الحدّ المقبول، والذي نثمّنه عاليا، هو اعتبار الأخلاق أساسا لكل نهوض مادّي مهما بلغ شأوه، وعلا نجاحه.

[1] روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2017، ص : 35.

"لا هيكل في الإسلام، ولا كهانة حيث لا هيكل ... فكل أرض مسجد، وكل من في المسجد واقف بين يدي الله ... ودين بلا هيكل ولا كهانة لن يتجه فيه الخطاب -بداهة- إلى غير الإنسان العاقل حرًا طليقًا من كل سلطان يحول بينه وبين الفهم القويم والتفكير السليم ... "

عباس محمود العقاد

مدخل :

كان فعل "اقرأ" حاسما بصفته من أولويات المفاتيح التواصلية بين الله والإنسان : قراءة باسم الله (اقرأ باسم ربك) أو قراءة بمعية الله (اقرأ وربك). وتحقيق ذلك العلم وذلك التعلّم العام لفائدة الناس بصفتهم المخاطب الرّاشد يحتاج توفير كلّ إمكانيات المجتمع، دولة وفاعلين متنوّعين، لتحقيق ذلك الهدف وبلوغ تلك الغاية، وهذا يمرّ عبر عدالة اقتصادية تجعل إمكانات النّاس ومقدّراتهم في خدمة تلك الغايات. أما إذا استفرد جزء من الأغنياء بالدولة فإنّهم يجلبون لأنفسهم نقمة الرفاه المفرط بنفس القدر الذي جلبوا لغيرهم الفقر المدقع، فتنكسر إرادة الخير الاجتماعية بالتقاطب الحادّ بين الجهتين المتعاكستين ليسود الفقر بسبب أسياد متسلّطين، ويضيع مفهوم **العبادية** متآكلا بضغط من **العبودية**. وبسبب ذلك تنشأ النخبة العالمة ما يعادل نسبيا الكهّان في العالم القديم، الذين يملكون لغة خاصة تميل إلى منافاة البيان والوضوح **للنهجي والتواصل الحجاجي**، وتتحوّل **اللغة الخاصة** إلى **سلطة خاصة** تضاهي سلطة السياسة، تقهر الناس بحملهم على الارتهان لجهلهم، والتماس العلم من نخبة المعرفة كما تلتمس **البروليتاريا** –بلغة **ماركس**– الخبز من المسيطرين على رأس المال ومالكي وسائل الإنتاج. فنشأت **البروليتاريا المعرفية** بسبب التسلّط على البيان والجنوح إلى التعقيد والاشتباه، وربّما نشأ بسبب ذلك **كهنوت** يتلفّع بدعاوى علموية؛ وكل ذلك تسوير صناعي لإغلاق الفهم دون طائفة عريضة من القارئين، وقهرهم بجَلَبَة التهويل بالمفاهيم و الاصطلاحات والاشتقاقات لإغراقهم في حضرة **الخطاب الحامل** (للمبنى الفلسفي) الذي يُعمّي عن حقيقة **المتن المحمول** (المعنى الفلسفي)، فيكون **العلم البيّن** تحت رحمة **الخطاب المُبْهم** فتنشأ وسائط معرفية تُنصِّبُ ذاتها بديلا عن المعنى الشرعي الواضح وما يفهمه العقل السوي؛ فيمتنع التواصل البنّاء بالمعارف ويصعب تمكين الفئات العريضة من القارئين من الفهم والاستيعاب. لهذه الأسباب نعتبر الدول التي قهرت الجهل والأمية ووسعت دائرة المتعلّمين العارفين هي **الأقرب** إلى جوهر تعاليم القرآن –أكثر من الدّول المتمسكة بشكله– وهي القادرة على التفاعل البنّاء مع بيانه، ولذلك نحن مقبلون

على موجة جديدة من التواصل الحميم مع البيان القرآني، بعد أن يستوي البرهان الإنساني، وعلامات ذلك ظاهرة في كون البشرية تندفع شيئا فشيئا للتلقي الكبير عن الله، وربّما هـذا ما يقصده أيضا الباحث **أبو القاسم حاج حمد** حين وسم كتابه **بالعالمية الإسلامية الثانية**[1].

القرآن الكريم كتاب خالد يمكن لتدبّره أن يمنح الفكر الإنساني فرصا عظيمة لإبداع نظم سياسية واقتصادية واجتماعية وعلمية وتربوية لا تضاهى، ويمكنه أن يجود دائما على البشرية بقيم عليا يرتاح لها الضمير الإنساني ويستشـيفها أولو الألباب حيثما كانوا، ولن ينازع في جودة البدائل التي يختارها للإنسان إلا من يرفض جودة التدابير وموضوعية البحث، ومع ذلك فالحوار القرآني مازال مفتوحا مع كلّ عقل جادّ كيفما كان وحيثما كان، إلا أن يكون هازئا أو عابثا فهو متروك خارج دوائر الحوار.

لهذا نرى أن عدم تصدّر القرآن لرهانات المعرفة العربية، ينعكس سلبا على المنجز المعرفي الإنساني، ويحرم العقل العربي من المشاركة الإيجابية في صرح الحضارة الكونية لتدعيم البدائل الراشدة في حقول معرفية متنوعة بما فيها المجال السياسي. أما ارتهان الفكر السياسي العربي المعاصر للتاريخ وحرصه على تجارب الحزبين من الأجيال المختلفة وتقديس بعض الأشكال من الممارسات السياسية، لن يكون مفيدا في بناء مشروع سياسي عضوي يمكنه أن يضاهي المشاريع السياسـية الإنسـانية المعاصرة؛ بل قد يعيد المجتمعات العربية إلى الانقسـامات الطائفية والمذهبية التي تتغذى من "التنصيص"[2] الديني لإقامة معسكرين :

- معسكر **الخلافة** بالمفهوم السني؛

---

[1] أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة، دار الساقي، بيروت، ط 3، 2012.

[2] نقصد بالتنصيص وضع النصوص وضعا لخدمة أهداف خاصة، أو توجيهها بالتأويل والاعتساف والانتقاء لخدمة تلك الأهداف. وقد ذهب **عبد الجواد ياسين** إلى أن الدين تعرض للكثير من التحوير بسبب طلب السلطة، وإذ كانت غاية الدين أن يصنع واقعا للناس، فقد صار الواقع بسبب السلطة يكيف الدين في ما يشبه المصادمة. انظر : **السلطة في الإسلام**، ج 1 : **العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 2012.

- أو معسكر **الإمامة** بالمفهوم الشيعي.

مما يستدعي الحذر الشديد عند استنطاق النصوص الدينية حتى لا ينقلب الفهم وجهة تأويل قاصر عن إدراك مدى التحرر المنشود ربانيا، ويجعل الإنسانية التي ارتاضت في أجواء الحرية والكرامة تعاف ما يقدَّم لها على أنه بدائل دينية، ما دامت أدون وأهون مما تمارسه من تدابير، وأيضا لأن عشق **الخير والعدل والجمال** لا يكون دائما بالدليل النصي (وهو كائن به)؛ بل تمشي إليه الخدوس البشرية منقادة بالفطرة المودعة في جبلّتها، لهذا تجد عند مستوى من النضج الإنساني رفضا تلقائيا **للشر والظلم والقبح**.

إن كلمة **تحرير** الواردة في القرآن الكريم تحمل كل معاني الانعتاق والتخلص من **العبودية** المدحول في عهد **العبادية**[1]، ولم يكن في ذلك الوقت مستساغا لدى المستكبرين الحديث عن **الحرّية**، فكلمة "**سواسية**" وحدها تثير المتسلّطين وتهيّج سلوكهم للحد من تطلّعات التحرّر. فالذين يريدون علوّا في الأرض، يسندون ذلك بكيان آبائي قديم قائم على تقنين الاستعباد بأعراف لا تقبل المراجعة والتقييم، ومقاومة إمكانيات نشوء كيان إنساني قائم على التحرّر والانعتاق يؤمّن للناس –جميع الناس– المساواة في قيمة الخلق، والتحرّر بالله من أغلال الاستضعاف والاستعباد؛ وهذا هو أول بلاء نزل على أتباع الدين الجديد، يسامون العذاب لمجرّد أنهم قبلوا دعوة نبيّ يبشّر بأن الله واحد وهو ربّ النّاس جميعا بلا تمييز.

في الطريق إلى **التحرّر** بالمعرفة الجديدة تصب الإسلام ألوية المساواة واضحة لكلّ أبناء الأسرة الإنسانية. لابد من **التحرير** عبر منظومة شرعية تقطع دابر الاستعباد وتحمل جحافل للمستعبَدين على أجنحة التكاليف الشرعية المتنوعة ليلتحقوا بمواكب الأحرار، فكان **تحرير** الإنسان مطلبا قرآنيا متعدد المداخل، ومن أمثلة ذلك:

- كفّارة القتل الخطأ تحرير إنسان؛

---

[1] ارتأينا أن نعتمد هذا المصطلح للابتعاد عن الإشباع الدلالي لكلمة عبودية، لأن كلمة عبادية تليق بعبد عابد، وعبودية تليق بعبد مستعبد، والعابد يستفيد من عطاء ربه غير المحدود، في حين أن المستعبد يخدم سيّده بشكل غير محدود؛ فالعبودية هي فقدان الحرّية وثبوت المملوكية للغير، أما العبادية فهي التحرر بالله مما سواه.

- كفّارة الظِّهار والعبث الزوجي تحرير إنسان؛
- كفّارة الأيمان المعقّدة تحرير إنسان.

هذه تجلّيات لترويض القبيلة المتيبّسة بالجهل لتترقّى ذاتيا إلى نبذ التفاوتات الطبقية، وتتدرّب شيئا فشيئا على قيم التّحرير عبر كفّارات مقبولة شرعا لمتجاوز عن تلك الذنوب المتنوّعة، لكنّ التحرير لن يكون بمجرّد مطلبٍ ينزل عنده للمذنبين فيكونون عنوانا كبيرا لفوزهـــم : **إن الحرية للناس مجلبة لرضى ربّ الناس، وإن التوبة باستكثار الأحرار طريق للحم القيم الجديدة على معنى أخوة الرحم الإنسانية التي لا تقبل تمييزا أو استرقاقا؛** بل ستعلن إحدى آيات القرآن اتساع مطلب التحرير خارج الكفّارات لتصبح ترغيبا شاملا عاما يرسم سبيل الارتقاء الإيماني، أو **التسامي** بتعبير **كانط**، وتخطّي حواجز الرّكون إلى التمييز. التســامي يكون بالأخوة الإنسانية تحريرا وتعايشا وتقاسما، إنما **العقبة** التي يرشد القرآن إلى أهمية تجاوزها ويشيد بمكانة المقتحمين لها، هذه المرة تحريرا لا يطلب التطهّر من ذنب؛ بل تحريرا ينشد وجه الربّ :

﴿فلا اقتحم العقبة، وما أدراك ما العقبة، فكّ رقبة﴾ البلد : 11-13.

"**فلا اقتحم**" نداء رباني للإنسان حتى لا يتوارى خلف عجز موهوم، وتحفيزٌ يطوي فيه الضّمير كلّ السمات التي أسبغتها الآيات السالفة عليه إنسانا يرى بعينين ويتكلّم بلسان وشفتين، فلربأ بنفســه عن أن يكون أعمى وأخرسا يرضخ لواقع الاستعباد ويسكت عن ترديد نشيد الحرّية العظيم؛ لكنّها "**العقبة**" ترسم ما يمكن ملاقاته من صعوبات في سبيل تحقيق ذلك المطلب. أما كلمة "**فكّ**" فتملأ القلب تعاطفا مع إنسان وقع في شَرَكٍ عظيم، والصدّ عن ذلك الوضع مشاركة وجدانية في عدم تقديم المساعدة لمن يحتاجها : إنسان أطبق الفخّ على رقبته هل يُترك ليفتك به ما يطوّق عنقه أم تُنزَع عنه تلك الأغلال لينطلق إلى رحاب الحرّية ؟ خطاب قويّ لإنسان دُعي لمهمة التحرير العظيمــة وجُهّز لأدائها تجهيزا كاملا.

إننا في ما نقدمه للقارئ من تحليلات وقراءات عبر هذه الأطروحة مطمئنون إلى كون البيان القرآني يشكل فيصلا مهما في بناء الفهم على الإبداع والتحديث والتجديد، وهو نفسه أقام أسسه الخطابية على الحداثة، فبناؤه المحدث ونسقه الجديد لم يكن ينسج على منوال سابق من قوالب الشعر أو الخطابة أو النثر المسجوع الغامض ... مما عهد عند آباء وأجداد المتلقين لخطابه؛ بل كان من أسباب تبرمهم ومعاندتهم لمطالبه كونه لا يستجيب لأفق انتظار الأبائيين الجامدين، وهو أن يكون مجرورا ومكرورا في مبناه ومعناه كما عُهد عند الأولين[1] :

- ﴿ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون﴾ الأنبياء : 2.
- ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين﴾ الشعراء : 5.

ومن بين الأشياء الوجيهة التي وردت في القرآن الكريم ودلت على حداثته وحيويته المجدّدة لقيم الحياة للإنسانية جمعاء وليس فقط لعرب البادية الذين نقلهم الرسول صلى الله عليه وسلم بتعاليمه شوطا بعيدا في المدنية، أن الناس خلقوا من إله واحد ومن أجل غاية واحدة، وهذا مرفوض عند المتنفعين من الطبقية، واضطهاد فئة من النّاس وإخضاعهم لقوانين جائرة تجعلهم عبيدا وأقنانا لدى من يساوونهم في كلّ شيء. لهذا لم يكن الفعل القرآني الجديد في تعامله مع الإنسان يحتمل شيئا آخر غير الهجرة من مكان إلى مكان، ومن أسلوب في الحياة إلى أسلوب آخر. كان الانتقال المعرفي إذن هو المقصود وليس الانتقال

[1] أعتقد أن المقصود بمحدث لا ينبغي أن ينصرف للجدل غير المفيد القرآن قديم أو غير قديم، وما نشب بين المتكلّمين من سجال وجدال واستحلال الأنفس والدماء بخصوص "مسألة خلق القرآن"، إنما المقصود كما يدل عليه تحليل النص في سياقه القرآني، أن القرآن لايشبهه نص آخر في شكله وبنائه فهو نسيج وحده لا يقلّد نصا سابقا عليه، ولا يندرج في خانة الأنواع الخطابية المعهودة، وعلى الرّغم من كون معاني القرآن فيها الكثير مما في الكتب السابقة إلا أن تركيبها محدث بسوغها القرآني. ولعل هذا يفيد أن الجديد والحديث لايرفضان لمجرد الجدة والحداثة، فهما نصب وإعراض، وهو منطق الجاهلين الحاسدين الجامدين، الذين يجعلون سلفهم (ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين) المؤمنون : 24. بل لا بد من الترحيب بكل جديد والاحتفال بكل حديث حال ثبتت وجاهته وثبتت حسناته، وإذا كان لا وجيها ولا حسنا، اطُّرح بعلم وأسقط بحجة، سواء كان عند الأقدمين أم لم يكن.

المكاني، فلو تقبّلت قريش الرسالة الجديدة لتم تثبيت القيم في **مكة** أولا، قبل تعديتها إلى **يثرب** ثم أركان العالم؛ لكن الهجرة كانت تعكس رمزيا وفعليا الانتقال من قيم **البادية** وإن كانت في **(أم القرى–مكة)** إلى **المدينة (طيبة–يثرب)**.

المدينة كوحدة معجمية عنوان مشعّ وحامل تلقائي لمعاني **المدنيّة** المنشودة، وهي لم تصر مدينة مَدنيّة بأرضها ونخيلها وإبلها ..؛ فذلك كله موجود أيضا في مكة أحجارا وأشجارا وأوبارا ... ولكن التحوّل الحضاري حدث حين شرع الرسول صلى الله عليه وسلم في تثبيت قيم القرآن وما يطويه من أساليب الحياة الجديدة الداعية للتحرر والانتقال من **العبودية (عبادة العباد) إلى العبادية (عبادة رب العباد)**، وبناء مجتمع **الشورى** بديلا عن مجتمع **الجبر والقهر**، والتشجيع على **الاجتهاد والإبداع** بديلا عن **التقليد والجمود**، وتأسيس قواعد العلم والتعلّم والتعليم، بديلا عن الجهل والجهالة والتجهيل، وكل تلك القيم سوف تؤوب إلى مكّة بعد اندحار قيم المشركين وانهيار جبروتهم القائم على الاستعباد والاستفراد، لتُفتَح مكّة بقيادة نبيّ رحيم ومن حوله وجوه تخلّت من الشّرك وتبعاته، والظُّلم وتظلّماته، وهم على أتمّ استعداد لبث ما سمعوه وتعلّموه ودأبوا عليه بين يدي نبيّهم في مكّة، ثم في كل ناحية أخرى تتاح لهم بعد مكة، وفي بقاع العالم كلّه متى استطاعوا.

كل المؤشرات تحمل على أن دولة محدثة–جديدة هي دولة النّاس الأحرار والشعب الحرّ تخرج إلى الوجود بديلا عن الدولة القديمة–العتيقة دولة النّاس المستعبدين المترفين والعالين؛ إنها دولة لا ينبغي أن تكون دولة بين الأغنياء من النّاس وحدهم. ولعلّ نصيبا من هذه المدنية الرّاقية أشعّت في بلاد الغرب بعد تماسّ طويل مع أنوار المعرفة القرآنية، وصارت تجليات ذلك في بعض الدّول المتقدّمة مصاديق للآيات القرآنية الداعية إلى رعاية الدولة للتحرّر والمساواة، فنرى هذه المجتمعات ترفل في رفاه المدنية ومتطلباتها، عبر ولوج اجتماعي يسع أبناء المجتمع بأسرهم، فإذا زُرت تلك البلاد نظرت (عموما) إلى مؤشرات كثيرة تدلّ على أن الدولة في خدمة الجميع : تعليما وصحة ومواصلات وحدائق وجنّات معروشات وغير معروشات ... وحتى إذا حاز الأغنياء شيئا يستفردون به حاز النّاس مثله يجتمعون عليه

(ملاعب، مواصلات راقية بكل أنواعها سيّارة أو طيّارة ...)، مما يثبت أن القيم القرآنية نور يضيء المسارات الإنسانية إذا أتيح لها أن تكتشف مشكاته، وبدائله المادية ستبقى مطلوبة مستحبّة تحظى بالتقدير إذا وجدت من يحسن عرضها على الناس، جديدة دائما كما كانت تدعو لتفاعل بنّاء بين عقل راشد وكتاب خالد، لتُنجِبَ المدنيّة المرجوة لفائدة التآزر والمحبّة وعلاقات الأخوة الإنسانية المشدودة إلى أصلها الآدمي المشترك، فكثيرا ما ينسى الناس أنّهم جميعا لأب واحد، آدم. فهذه القيم حين تستمد من القرآن وفق استراتيجية **الذين يعقلون** التي يشترطها الخطاب القرآني لإقرار قيمه البناءة، بإمكانها إغناء العقل العربي بالبراهين اللّازمة لبناء مشروع سياسي بمواصفات إنسانية كونية : ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾؛ لأن الآية أمر إلهي بيّن يجعل "الأمر البشري" شورى بين "هم" أي "الناس" أو "الشعب"، ليكون "أمر الشعب شورى بين الشعب"، مع ما يستلزمه البعد الإحالي للضمير "هم" من مساواة تامة بين جميع المفردات المندرجة في نطاقه، ولا يخرج عن "هم" إلا ضمير واحد دون سواه "هو" الله؛ وإذذاك ستكون دعوة القرآن متجلية في المنجز العربي الرّاشد خيرا يضاف إلى الخير الذي لدى الإنسانية اليوم وغدا، وليس شرّا يدعوهم للتنازل عن فضائلهم الجزئية إلى انحطاط حضاري مشهود.

الحاجة ماسّة لإقامة صرح معرفي جديد يفك عن مفهوم الدولة كما فهمت في ثقافتنا الإسلامية التراثية، وضمن ما يسمى السياسة الشرعية، بعض ما علق بها من تأويـــــلات لا ترقى إلى مستوى البيان القرآني ولا تُظْهر بما فيه الكفاية معاني الإعزاز والتكريم التي يحفل بها النص القرآني. وعليه، يتعوّن نفض التعاسة السياسية التي تعيشها الكثير من مجتمعاتنا العربية الغارقة في الاحتراب والاحتلال وتطوير مفهوم السياسة الشرعية والارتقاء به، بعد تنقية المخزون الفكر سياسي الذي صبغ ثقافتنا الإسلامية التراثية بألوان لم تكن كلّها ناصعة، وسيكون من نتائج هذا الجهد :

- دحض الفكر الأبائي المنتصر لكل قديم والمعتز بكل عتيق، ليس لوجاهته وانسجامه مع القرآن والميزان، بل لأنه قديم ولأنه عتيق؛

– إحداث مقايسة بين المنتج السياسي في السلوك التدبيري القديم والحديث والكشف عمّا تنطوي عليه الديموقراطية المعاصرة من أنوية إيجابية انبنت على شعارات هي من صميم التعاليم القرآنية كالحرّية، والإخاء، والمساواة.

والكثير من الدول العربية الحديثة تعيش اليوم اهتزازات غير مسبوقة واضطرابا وتشرذما وتمزّقا للصفّ، وما آل إليه ذلك واقعا يدرك الكثيرون مرارته ويدرك القليلون طريق النجاة منه. ولذلك يمكن أن نقدم أرضية واضحة لما ينبغي أن يكون عليه وضع الدولة التي تنشد الاستقرار، وتطلب دوام العمران، وترجو النجاة من دورة الحضارة التي حاول ابن **خلدون** كشف سننيتها للعقل العربي طويلا، وأراد له أن يربأ بنفسه عن أن يكون غافلا أو غافيا أو مستقيلا. فبعض الحل يكمن في اكتشاف آليات التوازن بين **الحاكمية والمحكومية**، بما يفضي إلى ضمان الرشاد السياسي المانع من **تضخم الحاكمية أي** تغوّل مؤسسات الدولة على المواطنين وإرهاقهم؛ والمانع من انفلات **المحكومية** أي تسيّب المواطنين وتحلّلهم من الالتزام بالتنظيمات والمساطير القانونية، وجنوحهم إلى الفوضى العارمة، فلا يخفى أن :

– الإفراط في الإعلاء من شأن **الحاكمية** يؤدي إلى الاستبداد، والاستبداد يؤدي إلى تدهور الحكم، وضعف الدولة؛

– الإفراط في الإعلاء من شأن **المحكومية** يؤدي إلى الثورات المتكررة والفتنة الدائمة، بما ينتهي إلى تدهور الحكم، وانفراط الدولة.

أما التدبير السياسي الرشيد فهو إحكام النصاب الضروري من السلطة، والقهر بالقانون، لاستمرار الدولة، وهذا رهين بالتوازن بين مؤسسات الحاكمية ومجالات المحكومية حقوقا وواجبات. وهذا الذي تكتشفه البشرية في تجاربها المتنوعة حين تُمْتَحَنُ بنماذج من الحكم الناجحة بما توفر لها من **مسؤولية** الحاكم (من يزاول الحكم يُسأل، ولهذا يتم إقرار الدساتير) **ومأمورية** المحكوم (المواطنة تقتضي الالتزام بالقوانين وهي أوامر واجبة النفاذ، ولهذا نشرّع القوانين ونفصّل)، وبنماذج فاشلة بما تجلى منها من **مسائلية** الحاكم (وهذا تألّه لا يجوز

لأن الله وحده لايُسأل) وآمرية المحكوم (وهذا عبث لا ينبغي لأن القوانين ملزمة على جهة الاستعلاء، وهي واجبة النفاذ، لجعل المحكوم مأمورا بقوانين هو أقرّها). وهي حدود رسمها البيان القرآني بين **السائلية الإلهية** التي لا تجوز لغيره، **والمسؤولية البشرية** التي لا تجوز غيرها، فالله وحده سائل، وكل أحد سواه مسؤول.

التوصل إلى هذه القيم الحضارية البانية ينطلق من تحرير النزاع بشأن العقل والعقلانية في عالمنا العربي، وتجاوز المفهوم السطحية التي تريد بناء أنساق عملية خالصة الانتماء لتربتها الجغرافية ضدا على أصول التعارف الحضاري، ونبذا للتفاعل البنّاء مع المنجز الإنساني الراشد، هذا **الأفق الضيّق** يرسم إطار نظرات انغلاقية تضيّق على العقل العربي منافذ التمدّد على أنواع المنجزات، ويصف بالمنهجية القرآنية القائمة على **الاحتواء والتجاوز أو التصديق والهيمنة**؛ لأن المتعصّب يرى أن الحق الخالص لا يخرج إلا من بيئة واحدة بعينها، ومن قوم مخصوصين بعينهم، يتفردون بالوجاهة الإنسانية عن سائر الشعوب والأجناس، وفي هذا الشطط تذكير صارخ بمنزلقات الشعوبية القديمة، وغيرها من دعوات النقاء العرقي التي نبذها القرآن وأركسها. والحقيقة أن الآفاق الرحيبة للاجتهاد والإبداع هي وحدها التي يمكن أن تؤطر جهود الإنسانية، والجغرافية الحالية في تكاملها الطبيعي والجيو اقتصادي، تتنادى بكون العالم مائدة مبسوطة الخيرات لكل أبناء الكون دون استثناء، علما وعملا، والاستغلال للتفاعل والمنظّم هو الجواب اللائق بالرقي والتسامي الإنساني، وهي الرسالة الأجل كونيا :

﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾ الحجرات : 13.

أيها الناس ! نداء بالعموم المطلق لا تخصيص فيه؛

إنه كتاب هداية يعرض فيه علي : الإنسان كل الإنسان؛ والناس كل الناس! وبني آدم كل بني آدم؛ والعالمين كل العالمين؛ ومن في الأرض جميعا دون استثناء أو تمييز.

غير أن هذه الآفاق الرحبة التي ينفتح عليها الخطاب القرآني، وعهد إلى من آمن به أن يخرج بيانها إلى الناس لا تتم إلا بالتأسيس لعقلانية كونية تعرف المعروف وتأمر به، وتنكر المنكر وتنهى عنه. ولا يخفى أن التعارف المأمور به في الآية ليس تبادل التحيّة، ولكن تبادل المعرفة (لتعارفوا)، أي أن يجود كل شعب أو قبيلة على كل شعب آخر أو قبيلة أخرى بكل ما يحسنه من معارف تساهم في تطويره ونفعه والارتقاء به، لأن الجميع أبناء أب واحد : يا بني آدم. لهذا كان العقل آلة ربانية مركوزة في نسغ الإنسان (القلب) لترفعه عن درجة الأنعام، فيرقى إلى مستوى التمييز والإبداع والاقتدار، وهذه خصال حميدة تتحقق بما يمليه القلب ويهدي إليه من تفكّر وتدبّر، وقد كان **عباس محمود العقّاد** موفقا حين استهل كتابه "**التفكير فريضة إسلامية**"، بالحديث عن قيمة العقل في الإسلام :

"من مزايا القرآن الكثيرة مزية واضحة، يقل فيها الخلاف بين المسلمين وغير المسلمين؛ لأنها تثبت من تلاوة الآيات ثبوتًا تؤيده أرقام الحساب، ودلالات اللفظ اليسير، قبل الرجوع في تأويلها إلى المناقشات والمذاهب التي قد تختلف فيها الآراء ... وتلك المزية هي **التنويه بالعقل**، والتعويل عليه في أمر العقيدة، وأمر التبعة والتكليف"[1].

هذا التأمل العقلي المطلوب، مظنون به أن يقف بنا عند تخوم الإشكالات الرئيسة المانعة من استحداث فرصة نهضوية لديها كل المؤهلات والحوافز الضرورية، لكنها مُعاقة بعناصر تحصرها في الاشتغال السلبي لمقولات ست لا يمكن إخطارها؛ أمّا إذا نجح المجتمع العربي في الانتقال بها إلى الاشتغال الإيجابي فسينجح في حلّ كل المسائل المستعصية :

المقولة الأولى : الحاكمية

المقولة الثانية : المحكومية

المقولة الثالثة : السنية

المقولة الرابعة : الشيعية

[1] التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر، القاهرة، ط 6، 2007، ص : 3

المقولة الخامسة: الإسلامية

المقولة السادسة: العلمانية

هذه المقولات الحاكمة لفضاء المعرفة والإنجاز العربي تحتاج إلى تعمق نظري يعيد التعريف بها، ويضع لها حدودا علمية وفلسفية من خلال جهاز نظري محكم موضوعيا، ومن خلال تجليات واقعية مشهودة. غير أن القراءة الجادة لهذه للمقولات لابد أن تتجاوز **الرؤية السكونية** إلى **الرؤية الدينامكية**، وهذه الأخيرة غير ممكنة إلا في ضوء ثنائيات تعكس اشتغال هذه المقولات في حركية التنافي الحاد الذي تتجه تلقائيا، فقد صارت تتجلى في واقع السياسة العربية بصفتها أنشطة **سوسيوثقافية** لا يمكن استظهار تجليات إحتدادها إلا في سعيها للتغلب على الأخرى وقهرها ونفيها :

الثنائية الأولى : الإسلامية والعلمانية؛

الثنائية الثانية : الحاكمية والمحكومية؛

الثنائية الثالثة : السنية والشيعية.

إذن سنواجه ثنائيات ترفض التوافق والتلاؤم، يتداخل فيها الديني بالسياسي والراهن بالتاريخ والذاتي بالغيري؛ وقد كان أحرى بهذه الثنائيات أن تذوب في خدمة واحدة لتتفاعل إيجابيا وتتساند جوهريا عندما تتشكّل بما كتلة منسجمة تتحول إلى طاقة إنتاج وبناء، عوض أن تصبح طاقة تخريب وهدم، ومن ذلك :

الحاكمية والمحكومية : عندما يتشكّل بها مجتمع متساكن بالشورى والقوانين العادلة، فتلتحم إرادة الحاكم والمحكوم على المحبة والعمل في ظلّ دستور واضح يحمي حقوق الجميع، وتصير مؤسسات الدّولة آلات تنتج وتبني وتعمّر؛ بلا تربّص ولا تسلّط ولا ثورات ولا هدم.

السنية والشيعية : فعندما ستنتهي فتنة الاحتراب بين السنة والشيعة، سيكتشف الجميع أن كلمة مسلم هي الاسم الأكمل والأفضل، فالإسلام هو اعتماد القيم القرآنية

ودعاواه بصفتها مسلّمات لا يمكن نقضها بعد تمحيصها، فيكون ذلك جامعا للمسلمين على القيم الإيجابية عوض الارتهان لصراعات تاريخية انتهت، وعقد محاكمات عصابية تستنكر ما حدث من جرائم وتشحن العواطف لاستئنافها. فالواجب يقتضي التحليل والدراسة والاعتبار، واعتماد العلم والموضوعية والجنوح للسلم والوحدة والتعاون والأخوة، والارتقاء فوق نعرات الطائفية والمذهبية، فكلّها باتت متجاوزة أو في الطريق لتصبح متجاوزة.

الإسلامية والعلمانية : وهي موضوع تحليلنا في هذا الجزء الأول، وسوف نحاول أن نتوخى الوضوح المنهجي الذي يجعل الفكرة وتناثجها متاحة للتلقي ما استطعنا ذلك.

تتقاطع التعاليم القرآنية بصفتها آيات، مع الكثير من تجليات الديموقراطية بصفتها معجزات، وكلما ارتقت التجربة الإنسانية ديموقراطيا كان ذلك تفسيرا للبيان القرآني حول العدالة والمسؤولية، وتطلّعا لالتحام أشواق البشرية بالشورى، أي الديموقراطية الراشدة بالعلم والأخلاق. غير أن هذا التواصل يصطدم بعقبتين بارزتين :

- **عقبة التصيص التراثي**، ومن تناثجه الكائنة والممكنة :

  أولا. تبرير الفشل السياسي التاريخي؛

  ثانيا. منع الفاعلية الاعتبارية؛

  ثالثا. التمكين للتحيّز الطائفي.

- **عقبة التنظير التزكوي**، ومن تناثجه الكائنة والممكنة :

  أولا. تبرير اللاعقلانية؛

  ثانيا. منع الفاعلية التواصلية بين القرآن والقيم الإيجابية؛

  ثالثا. التمكين لرجال الدين.

هذا التبعيد بين الكتاب والحكمة، يجعل الاجتهاد لإنشاء ديموقرطية بنّاءة مستعصيا على الثقافة العربية الإسلامية، ويرفع التقدير عن كل تطلّع لتنزيل الأمر الإلهي بتحقيق المساواة وتقاسم الخيرات، بواسطة الأمر البشري القائم على الشورى.

الفصل الأول

ضرورة الاعتبار

1. أصول الذكر بين الوقوع والتوقع :

إن الحاجة إلى فكر سياسي جديد لا تحتاج الكثير من النظر فكل من يراقب الوضع الراهن بالوطن العربي لا بد أن يتطلع إلى واقع بديل، بعيداً من الاحتراب والاقتتال والتدمير ... ولا بدّ أن يتأسف على نزيف وإهدار غير مسبوقين لمقدرات الأمة. والذي يعمق الألم أكثر أن أسباب هذه المأساة التي تعصف بالكثير من الدول العربية، تفتقد المصداقية والوجاهة، ولا يمكن أن تقنع إنسانا عاقلا؛ مما يجعل الحس السليم يظل مستنكرا هذا السلوك غير الحضاري الناجم عن خلل في ممارسة التدبير، وخلل أشد في خلفية التدبير الفكرية والثقافية التي تغذي كلّ الممارسات الممكنة، علما بأن اعتماد آليات استشرافية توقُّعية، قد تدفعنا إلى القول بأن ما هو آت قد يكون أسوأ وأهول وأشدّ بؤسا وأكثر فتكا بهذه المجتمعات ومقدّراتها إذا استمرّ هذا الوضع وتمادى التّنائي بين مكوّنات المجتمع والأمة. فما رشح حتى الآن من طلائع **الاحترابات المدمرة** المتدحرجة، ينبغي أن يدفع في اتجاه التوقع والاعتبار، والعمل على منع مأساة عظمى ربما تكون أسوأ من كلّ ما حدث حتى الآن، وليس التفرّج والانتظار والاستسلام لتداعي الأحداث العبثية، وهذه وظيفة أساسية عليها واجب العقل التاريخي الذي أسس من أجله ابن **خلدون نظريته العمرانية**، وهو يرى الدول تتقلب في التطور والتدهور؛ وهي أيضا **روح اعتبارية** يهدي القرآن الكريم إلى استنباط آلياتها، والعمل بمقتضاها، لتجنب مآلات سلبية، تنجم عنها، وتفضي إلى الدّمار والاندثار؛ وهي مبادئ **تدبيرية** أساسية تعتمدها المجتمعات الراشدة في ما تسميه **التفكير الاستراتيجي أو التخطيط الاستراتيجي**، وهو وعي استباقي يضع في حسبانه الأخطار المرتقبة والممكنة ويعمل على تلافيها قبل حدوثها، وهو عكس **التخطيط الكارثي** الذي يعالج المشاكل بعد الاصطدام بها والوقوع في دوّامتها، وما من دور للسياسة الراشدة كتدبير المخارج الآمنة للمجتمعات.

البيان القرآني يغرس السياسة في الدين (العدل)، ويجعل الدين دليلا للسياسة (التدبير)، ثم يُبين المسارات الكبرى للتاريخ البشري (الذِّكر)، ويعلن نشوء الأحداث بسبب

سلوكات إنسانية (المسؤولية)، ثم يوجه إلى عملية اختبار منهجي للوقائع والأحداث للاستعاضة عن الوقوع بالتوقع (الاعتبار)، وعند ذلك يمكن صناعة المآلات عوض الخضوع لها؛كل ذلك آليات قرآنية للتدبير الحضاري تستدعي بذل الكثير من الاجتهاد لفهمها وإعمالها بواسطة منظومة فقهسياسية ملائمة. ويخدم هذا المطلب ويسنده حضور القصص القرآني بكمّ كبير، وبمحدّد اصطلاحي يستغرق قسطا كبيرا من الكتاب هو الذِّكْر. فالأمر دقيق ويحتاج إلى قراءة متأنية : كيف يمكن لعدد محدود من القصص والأحداث أن يصير دليلا نافعا (هداية) لكل الوقائع الإنسانية والأحداث البشرية الممكنة ؟ الجواب الذي يمكن أن نستخلصه من القرآن : بالتذكر يمكن صناعة التاريخ، بالغفلة نصبح تحت رحمة الحتمية التاريخية :

- التذكر يجعلنا نصنع التاريخ؛
- الغفلة تجعل التاريخ يصنعنا.

﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ يوسف : 111.

تفصيل كل شيء : عملية رياضية استنباطية قياسية تحث على تجميع الأشباه والنظائر، واستخراج قواعد عامة، تتجاوز مفردات الوقائع، إلى كليات الأسباب، وعموم النتائج.

هدى ورحمة لقوم يؤمنون : بيان طريق آمنة، إن سلكتها البشرية، نعمت برحمة السلم، وأمنت من أسباب الاضطراب والاحتراب؛ وإذا لم تفعل انزلقت إلى واقع من العذاب والقهر (حروب دائمة، وسوء توزيع للخيرات، ثورات متكررة، أزمات دورية ...).

يعمد القرآن إلى عينة من **القصص** ليحصر بها الوظائف الإنسانية في قائمة محدودة من القيم، ثم يبرهن على أن تنوع الأفراد والمجتمعات لا يعني بالضرورة تعدد الأفعال والتصرفات، وعليه فنتائج الأحداث متماثلة.

﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل، ورسلا لم نقصصهم عليك، وكلّم الله موسى تكليما﴾ النساء : 164.

واعتمادا على هذا **البيان القرآني**[1] ، لا بد من المسارعة لتشخيص الواقع العربي على ضوء المحددات الرئيسية للنجاح والفشل، واكتشاف المسار الذي تندفع إليه الأحداث والوقائع. فمن القواعد التي يمكن استخراجها بمناسبة هذه الحروب البينيّة، إعمال **أصول الذكر**، أي تذكر ما حدث لقوم سلكوا مسالك شبيهة بما هو عليه واقع الأمة اليوم، قصد إدراك نتيجة ذلك السلوك والعمل على تلافيه. فلو تدبّرنا مثلا واقع التفرقة والاحتراب في الأندلس بين دويلات ملوك الطوائف وفهمنا أسباب ما حاق بهم من دمار واندثار، لتجنّبنا أن يؤول واقعنا إلى مثل مصيرهم، ومصير الغافلين أن يعيدوا إنتاج كوارث تم التنبيه على مسبّباتها ونتائجها، ولكنهم إذذاك يستحقون ما حلّ بهم، وتصدق في حقهم جملة أوصاف قرآنية : **لا يهتدون، لا يذكّرون، لا يعقلون، لا يسمعون، لا يبصرون.**

ولا يخفى أن **القرآن** يزري بهذا الصنف من الناس الذين أسقطوا طواعية كل الإمكانيات التي زودهم الله بها وأهّلهم بها لأداء أدوار الرُّشد الحياتي، فانكفأوا من تلقاء أنفسهم متنازلين عن مؤهلاتهم وأدوارهم، إلى أدوار لا تليق بمقامهم الإنساني، فصاروا أشباه الناس في صفاتهم الجسمانية، وأشباه الأنعام في سلوكهم الضّال (غير العاقل)؛ إنه وأد ذاتي لقيم العقل التي تشكّل الفارق الأهم بين إنسان إيجابي وإنسان سلبي : ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها، ولهم أعين لا يبصرون بها، ولهم آذان لا يسمعون بها، أولئك كالأنعام بل هم أضل، أولئك هم الغافلون﴾ الأعراف : 179. فالقرآن بعد تمكين **التشبيه** من أداء وظيفته لمقاربة **المشبّه**، "هم" و**المشبّه به "الأنعام"**، ينهي بإسقاطهم درجة عن الأنعام ليحكم الحجة على دونيتهم، "بل هم أضل"، لأن عدم تعقّل الأنعام ضلال إيجابي، إذ به تستكمل

[1] البيان الذي أحد معانيه التواصل الحجاجي الذي يستند إلى البرهان ليقيم به حجة سوية، محمولة على خطاب سوي، يفهمها كل عقل سوي، ويحفظ دفتها بميزان السواء.

وظيفتها التسخيرية؛ أما ضلال الإنسان عُدَّ سلبيا لأنه يقرّب بعض الناس من الجمادات الصمّ البكم التي لا تعقل، إذ هو إسقاط لما ينبغي الاتصاف به من السمو بالعقل، وتنازل سخيف عن كل الآلات الإلهية التي زُوِّد بها هذا الكائن المتميز لتحقيق التعقل : السمع، والبصر، والفؤاد؛ ليتلبّس بما لا ينبغي له من الانصياع إلى درك العجماوات والجمادات. هذا التعطيل الإرادي لتلك الآليات يعد، قرآنيا، ضلالا ما بعده ضلال؛ وفي مكان آخر كأنهم خشب مُسنّدة رغم انبساط أجسامهم.

إن التعقل والسعي إلى رأب الصدع سيمنع كارثة عظمى[1]، وجزء من حوافز التعقل، حسب الميتودولوجيا القرآنية، يكمن في القراءة الجيدة للواقع والتشخيص الموضوعي للمعطيات والاستفادة من تجارب الآخرين؛ فما نعيشه الآن عاشه غيرنا سابقا، وإذا سرنا على نفس دربهم السابق من الخلافات الدينية الحادة، سننتهي إلى حروب مدمرة، وفي نهاية المطاف سنكون مضطرين تحت ضروس الواقع القاهرة، والتعب القاهر، والمحن القاهرة، إلى معرفة اسم الله القهار، والعودة إلى نقطة الصفر : الحوار من أجل تدبير الاختلاف عوض السلاح للقهر والغلبة، ولكن بعد خراب بغداد. فإعمال **أصول الذكر**، بما هي استخراج **القواعد الأساسية من القراءة الواعية لأحداث التاريخ**، سيجعلنا نعرف المآلات المأساوية برهانيا أو استنباطيا دون أن نعيشها واقعيا، إنذاك سنعمل على تلافيها وتجاوزها، بترك أسبابها وخلق أسباب جديدة تفضي إلى نتائج نتحكم فيها، لأن مصائرنا جزء منها، قبل أن تتحكم هي في مصائرنا؛ وسيمضي تاريخنا بين أيدينا نتحكم في وقعه وإيقاعه، فنكتشف اسم الله الرحيم. وعليه، يكون اسم **القهار** دليلا على نتائج ترك أسباب الوعي واطّراح

[1] أقصد أن الأسوأ ممكن حالما، والتحضير لمنعه ومنعه واجب السياسة الاستراتيجية، ويمكن حالما توقع كارثة غير مسبوقة كونيا تتدحرج في الطريق إلى قلب العالم الإسلامي، فينبغي العمل على فهم أسبابها وممكناتها، قصد تلافيها؛ إذ فضاء النزاع الأكبر هو قلب العالم المادي والروحي، فالرقعة الجغرافية الأقدس بالنسبة للمسلمين: هي أيضا موطن مقدس للسوق العالمية المعتمدة على موارد المنطقة لحمل الاقتصادات العالمية حية، والإنتاج بوتيرة معقولة لضمان الاستقرار العالمي، وهذه أمور من المفيد توقعها قبل وقوعها لأن التحكم قبل الوقوع أيسر من التحكم أثناء الوقوع.

العقل وهو يناسب (الذين لا يعقلون). ويكون اسم الله الرحيم دليلا على نتائج الأخذ بأسباب الوعي واعتماد العقل بما يناسب (الذين يعقلون).

نعم من الممكن، إذن، أن نتحكم في واقعنا ونحمي مصيرنا، ولكن ذلك مشروط بإعمال آليات التذكر حسب الفرص التي يتيحها الزمن، وهنا نحتاج التعامل الجاد مع الزمن؛ إذ لا يعتبر مجرّد تدفق هلامي محايد للأوقات، بل جريانا تراكميا لوقائع وأحداث قد تنشئ طفرات تنشأ عنها تحولات ترهن التاريخ البشري مدة طويلة. فكلما تعلق الأمر بالظواهر الاجتماعية نكون بحاجة إلى آليات تعقُّلية غير فيزيائية لا تقوم على التجريب المادي؛ بل على التوليد الاستنباطي على طريقة الرياضيات، فنحن أمام منهجيتين لبناء الصرح الاجتماعي المتزن، إما التجريب المستمر أو الاعتبار. بإمكانك أن تصدم رأسك بالحائط لتستنتج أن ارتطام الرأس بالحائط يؤدي إلى شج الرأس، ونزول الدّم، وربما إلى الهلاك؛ وبإمكانك أن تبرهن افتراضيا على أن اصطدام كتلتين صلبتين يؤدي إلى كسر الكتلة الأضعف، وحين تعرف أن عظم الرأس أضعف من كتلة الاسمنت المسلح فسوف تستنتج أن ضربة رأس على جدار مسلح ستشق الرأس. وقياسا عليه، يمكن لمذهبين دينيين متناكرين متعاديين الاقتتال ليقضي الواحد على الآخر ويخضعه فتراق دماء كثيرة، ثم لا يحدث سوى تغلُّب موقت وتربّص دائم؛ وإما البحث عن حلّ عقلاني وجذري يعفي من نتيجة الهلاك. مما يجعل التحجّج بأن طرق العلم لا تقبل الاستدلال العقلي مرفوضا؛ إذ كل استدلال غير عقلي هو خرافة ساقطة، لأن الاستدلال يستفاد منه التعقل تلقائيا، والتعقل هو المنطق الذي تنضبط به القياسات والمقامات المادية والمعنوية ليلتزم النّاس بالقسط على بينة من الكتاب وتصديق من العقل.

2. الذهول الحضاري وعواقبه :

تعيش بعض الدول العربية تدميرا غير مسبوق، وهولا أبشع مما كان من صراعات مذهبية في القرون الأولى، وهذا يشي بأن وصيتنا تاريخيا من الضغائن والأحقاد يشتغل في هذه المعارك، وكتلة ضخمة من الموروث الأسود تغذي الإشكال الراهن. معركة اليوم يراد لها أن تكون نموذجا عن أوهام قديمة جدًّا وتنفيسا لقرون من التربص. الشرارة الكبرى، قد تندلع حروبا أشرس حين ينضم مكان مقدس حافظ لتاريخ الهول فينفجر بركان المكان بزلزال الزمان، ومن السهولة أن نتوقع بداية حرب جهنمية من معركة صغيرة بأسباب طائفية متنوعة. ولا يخفى أن التاريخ الإسلامي انفجر تحت وقع منافسة سياسية دعت إليها أسباب كثيرة، وتناثرت المواقف شتى لتصنع فرقا ومذاهب، والتأمت صفوف هنا وهناك، وبما أن كل فريق يحاول أن يؤسس **منظومة الفقه فكرية** ليحمي ظهره مرجعيا بحجج دينية، فسطٌ كبيرٌ منها وقائع تاريخية لا يقرّها دين إذا عُرِضت على كتاب الله، ولا تقبلها فطرة سليمة تنحاز للتآلف والتعاون؛ ومع امتداد أزمنة الإحن والمحن تساقطت الكثير من المذاهب، وتركزت في وسط تلك الفرق كلها جماعتان متغلّبتان، بأقدار غير متكافئة، وهما السنة الأكثر عددا والأرجح منهجا وتوثيقا، والشيعة الأقل عددا والأهون صحّة وتوثيقا[1]. وسنبين جزءا من هذا الجنوح المنهجي بكل موضوعية وإنصاف، لعل القلوب تطيب من شحناء المظالم والجيب، وينهض المجتمع العربي إلى نسيم التحرر الإنساني الذي يفتح ذراعيه للبشرية كلها سلما

[1] هذا ليس تحيزا ضد الشيعة، فالتحيز ليس منهجا علميا محكما، ولا هو من متطلبات التحليل الأكاديمي؛ بل محاكمة إلى القرآن والميزان، حيث يظهر أن مذهب الشيعة كما تروّجه جمهرة من مراجعهم، وجماعات من شرّاح مذهبهم، في مصادرهم التاريخية، وكذا ما تطفح به الفضائيات ووسائل الإعلام الحديثة، بموضوعية وتجرد، تبدو بعيدة في مخالفتها لأصل العقيدة، متطرفة في تأليه الأشخاص، وبناء صرح من الظنون لا شيء يجمعها، إذ هي استصنام جديد يتطاول على مجال التدبير الإلهي وينسبه للأناسي، وهم عباد لله وتحت حكمه، ويستبدل القيم القرآنية التي تدعو الأنبياء والناس جميعا إلى إخلاص العبادة لله، بقيم بديلة تزعم أن بعض آل البيت هم أصحاب للشيعة وهم من يدبّر شؤون الشهادة والغيب؛ وعلى الباحثين الشيعة خصوصا الشباب أن ينهضوا لاقتحام علمي دقيق للمنظومة الفقه سياسية المذهبية قصد مراجعتها وملاءمتها مع تعاليم القرآن.

ومحبة، فيعرفون لله قدرته وتقديره (**المطلق**)، ويعرفون للبشر قدرتهم وتقديرهم (**النسبي**)، وأن لا يخلطوا مقام الألوهية المنزّه، بمقامات من يأكل ويشرب ويخضع لأحكام الحاجات البشرية العادية، والتي تستدعي الوضوء والغسل والطهارة؛ وأن يتعلموا المطالبة بالحجة عند الحوار والتواصل درأ للتحريف والتجديف، لأن العلم اليوم صار متاحا أكثر من أي وقت آخر.

سكت الزمان عن النفور المستبطن في أعماق التراث، بسبب انقهار الجميع أولا، وبسبب الوهن والضعف والانحطاط والاستعمار لاحقا، فصار التربص نوايا مدفونة في بعض المراجع (السطور والصدور). وعجز الجميع مدة عن تنفيذ **نوايا الوثب والانقضاض**، فلما أهلّ فجر **الصحوة**، وانحسر شيء من العجز والوهن، استعاد الذّهن شيئا من عافيته واستعاد معه التراث شيئا من عافيته، فإذا الذي كان دارسا أو منحسرا أو كامنا، صار ظاهرا وحيا ونابضا؛ وإذا الأحقاد التي طمرها العجز والخوف والتقية، أطلت برؤوسها تستوثق بما صار لها من مذاهب ودول وأحزاب؛ وإذا السكاكين التي يشحذها الخرف والجنون سُلّت من غُمُدِها. فوجدت الخصومة طريّة، محفوظة بتدارب استبقاء الوجع ب"التّرداد" الدائم **للمأسوية التاريخية**، والهاب الصدور والظهور بالضرب، لجعل فائض الألم والغلّ ثأرا على من يُخال أنه يمثّل قتلة الحسين؛ فتحميل الوزر على غير المذنبين، لتزر الوازرة وزر أخرى ضدّا على أحكام القرآن. إنها مظالم تراثية لا علاقة لها بالحاضر، وأحداث مضت وقد غيبها الزمان في وفاضه إلى ميزان الآخرة، لتعرض على من له القول الفصل.

إنه التحول الحضاري، إذن، في أعلى مظاهره يهوي بالأمة، ويسحق مقدراتها، ويستهلك طاقات أعدت لبذل الحاضر والمستقبل في إشكالات الماضي؛ كان يكفي الإحاطة التاريخية بما جرى من وقائع، واستخلاص الدّرس منها، لعدم الوقوع في مثل شرورها (الاعتبار). وهو تحول يستعيد مثل **البروتستانت والكاثوليك**، طابوا منه وتعافوا، ولبسه بعض المسلمين المتمذهبين، تحفزهم دعوات مجنونة، وتغسل أدمغتهم مواعظ حانقة، حتى صاروا لا يقبلون الدين السواء ولا الكلمة السواء. وكل ذلك وهم يتصدّقون بعدوانهم على الله، ويتقرّبون إليه بجرائمهم أطرافا من النّهار وزُلفاً من الليل.

3. في ميزان العالمية :

الميزان هو الصواب، فإذا كان من جهة الله فهو صواب علوي كامل تام ناشئ عن العلم الإلهي المطلق والذي يدرك حقيقة الحقائق لأنه خالقها، فيكون تصريفها بأمره وفق تدبير حكيم؛ وإذا كان من جهة الناس فهو الإنصاف كما دل عليه تجسيده المادي في آلة التوزين، وهو في حقوق الله وحقوق العباد أدعى للإقامة؛ وفي المعاني هو المنطق أو آلة الصواب المعنوية المركوزة في العقول. لهذا يعشق الناس منذ القديم أدوات وزن الأفعال ومقاييس تنظيم الأقوال، ومن ذلك الزعم الإيجابي عرج **الأورغانون** بأصناف **القياس والبرهان**، انتهت باجتهادات تصيب وتخطئ وتخطئ وتصيب، حتى انتظمت الجهود في شكل حقول معرفية لها نُظُمها وقواعدها المضبوطة والتي صارت تعرف بالعلوم الحقة، وهي التي أفاءت على البشرية بفضل الله من حسناتها، حتى صار الناس بجُلّهم، يتحسون بحسنات المدنية الحديثة الدفاقة، والتي لم تفرغ كلّ ما في جعبتها؛ بل هذه هي البداية الحقيقية للتقدم العلمي الباهر في مجال الكشوفات المادية والإنسانية سواء بسواء. فأسباب المقارنة والتواصل الذي تمتّنت عُراه بين أركان العالم، لم يعد يترك الحجج المرجوحة تغلب الناس بسبب انغلاقهم في دوائر معزولة، فيستفرد بهم من يريدون قولبتهم على هواهم، يسوّقون لهم الصواب والخطأ؛ فالصواب يمتحن اليوم عالميا أمام شهود المنطق الكوني فيسمو بشهادة مقاييس إنسانية جديدة تبارك الخير والنفع، والخطأ بدوره يمتحن بالمنطق الكوني نفسه فيسبح تحت الأقدام للتردية لتهافته بعد أن يتكشف للناس عُواره.

يعيش العالم اليوم **موجته الثالثة العظمى**، فبعد **الموجة الأولى الزراعية** لآلاف السنين، **والموجة الثانية الصناعية** لمئات السنين، ها هي **الموجة الثالثة الكبرى المعلوماتية** تظهر آثارها الخلاقة في كل بضع سنين، فيشهد الناس التغيرات، ويتقلبوا في أطوار المدنية بشكل غير مسبوق، فالتطور أضحى شيئا ترصده الأعين. وموجة للمعلوميات، هذه، إيذان ببداية **نهاية الجمود والتقليد** والركون إلى الخرافة والهرطقة، بل علامات العهد

الجديد تشير تباشيرها إلى بداية نهاية الجهالات، وانتصاب رجال العلم والمعرفة المؤمنين أسيادا للمدنية الحديثة مصداقا لفاتحة الوحي السماوي المبشر بالقراءة وأهميتها للبشرية، وتراجع الوسائط المستغِلّة للناس والتي تريد حصر العلم عندها من دون العالمين؛ القراءة ستكون مفتاح البوابة النهائية للحضارات الناهضة الراغبة في مجد الإبداع والاختراع والمناهضة للجمود والانحطاط. وإذا صار مع العلم[1] تكوين إنساني وتنشئة على القيم والأخلاق الحميدة، فسيكون بإمكان الإنسانية أن تحمي ظهر منجزاتها من الجنوح والجنون.

اليوم ينعم العالم بموجة العصر السريع البديع الشفاف، بإمكانات التخزين، والتحليل، والتصحيح، والتوصيل، والوضع، والأخذ، والجمع، والطرح، واستخراج القياسات، واستظهار المقاسات، وإبداع الأشكال، وإنشاء التصاميم ... وأما البحث في الخزانات والمراجع والكتب عاد أسهل وأيسر، والتعامل مع القرآن الكريم صار متاحا كما لم يكن في أي وقت، وبإمكان محرك البحث أن يوقفك على تجميع لما تريده من كلمات ومصطلحات، وأن يمكنك من الحصول على صورة عمودية، وتفسير موضوعي، تعمق به البحث والكشف عن جميع السياقات المستعملة، مع ما هو متاح دائما من التفسير التتابعي الخطي، فكل شيء بين يديك بنقرة : تفاسير، وكتب قديمة، وكتب حديثة، محاضرات، ولقاءات وعروض وندوات، أقوال المشايخ من جميع المذاهب، ومن تحتاج معرفتهم من الأعلام ورحالات الفكر في كل مكان، نكت المبدعين، وأسرار المتفوقين، وحماقات المراجع والمصادر ورجال الدين، إنجازات الباحثين عالميا، كتب بمختلف اللغات، وكل شيء ينادي هل من ناقر، هل من عاشق للمعرفة؛ وكل هذا والعمل في أول الطريق، والإنجاز ما زال يبرعم، والتطور التقني لم يبلغ مداه، ولم يقل سوى كلماته الأولى.

لم يعد المشكل اليوم قلة المعلومات، والحاجة إلى كثرة التنقُّلات والتقميشات، والصبر على ذُلّ الطلب من أصحاب الخزانات والمكتبات، والكثير منهم يحملون أسفارا، خزانات يفعل فيها العطن أفاعيل، وتقرض الأرضة وتخرم، ويشيخ الكتاب ويهرم، وإذا وجدت للكتبات في دول متخلّفة، فابشر بازدهار التحريم، وتواصل النبذ لتلك الأسفار، مكتبات

باردة كئيبة، توحي بالبؤس، وتشيع في النفس خيالات من التوجس والارتياب. اليوم صار الإشكال مقلوبا، والقدرة على حسن الانتقاء مطلوبا، فالعبرة بفهم مداخل البحث ومفاتيحه، وإلا ضاع الباحث في بحر لجي لا ساحل له؛ ومع ذلك تجد من يتحسر على ما فات وكان، ويستجد بأيام خوالي بدون انتقاء واصطفاء، وكأنه لم يقرأ كتب المحنة، ومؤلفات تواريخ البؤس والمهالك؛ وهل كان قنديل أم هاشم لينوب عن المجاهر الكاشفة، والأشعة الواصفة، ولكنهم قوم لا يُحَكِّمون الميزان، وإنما يقولون ويظنّون.

ستنتهي الكثير من أدوار مشيخة الحجر على العقول، وعرقلة الانطلاق نحو المدنية البانية، لينطلق النّاس في المجتمعات العربية بدورهم بريادة فقهاء الدّين والمدنيّة المجتهدين والعلماء المؤمنين من مختلف التخصصات للعمل بجد في سبل الأرض، وملئها بالعطاء النافع، والخير العميم، ويكون لهذه الأمة مجد جديد يكافئ ما يبذله إخوانها في الإنسانية، اختراعا، وإبداعا، وإنتاجا، فيبذلون الزّاد، ويغرسون ما ينفع الناس؛ وهذا لا يتحقق إلا بتعميم "اقرأ"، وتعميم التعلُّم، وخلق مفهوم جديد للعامة، باعتبارها قوة رقابة جماهيرية، وأصواتا ناجحة راشدة، وليست دهماء تُغال بالفتاوى. فليس بالإمكان اليوم حشر العلم في مدارس منعزلة، أو رهنه بعباءات وجبب وقفاطين، بل لا بد من نشره على رؤوس الأشهاد، ليوزن بموازين العقل وقواعد المعرفة، كما يقرّها المنطق السليم، ومن لا يستطيع أن يقنع بحجته، ويبني الخير بفكرته، فلن يكون لعلمه أثر يذكر.

ومع ذلك فقد بذل المخلصون من العلماء قديما قصارى جهودهم، واستنفذوا وُسعهم، وليس معهم من التكنولوجيا المساعدة في التواصل شيء، وليس معهم من طفرة المواصلات إلا الأنعام؛ فاقتحموا تلك العقبات بالهمم النّافذة، والعزم المكين، فأنتجوا بحسب ما كان متاحا لهم، وفوق طاقته المرء لا يلام. وإنما تقع اللائمة على من يريد أن يضعف ميزان الحق، ويسلب الناس قوة المقارنة، والمقاربة، والتوزين؛ فالعالم مفتوح والمقارنة متاحة والترجيح ممكن، فمن قال : "هذا أفضل"، يرد عليه، وهل رأيت فضائل الغير، وأبدعت أحسن منهم؛ إنه عالم منفتح للبذل والعطاء، فليكشف العقل المسلم عن ميزاته، فما زال

العالم بحاجة إلى مساهمته لتصبح للدنيّة الجميلة أجمل وأكمل، وتصير الحياة الراقية أرقى وأنبل.

4. التعضين والانتقاء التجزيئي ،أ

التعضين بمعنى الانتقاء التجزيئي، لُمكرّ نصّيّ لا يقبله القرآن، فالتشريع كلية منسجمة، تستهدف بناء صورة كاملة للمكلَّفين، وفق هندسة إلهية موسومة بالكمال والحكمة، ومحاولة الالتفاف على التشريعات الإسلامية بالاجتزاء الذي يفكك كلية النص لفائدة تقسيمات تأخذ وتدع بحسب المصالح، وبحسب الرّغبات والأهواء؛ كل ذلك مسلّمات يعرف أصحابها نتائجها ممّا يريدونه أن يكون ابتداء، ثم ينتقون لها قطعا مختارة من القرآن يؤمون بها لاصطناع شرعية دينية لأفكارهم ونوازعهم، فيصير القرآن قائمة استشهادات تُنتقى بعناية لتمرير مواقف معروفة لأصحابها قبل استشارة الوحي؛ عمل شنيع يعرض أصحابه للمحاسبة الإلهية.

﴿كما أنزلنا على المقتسمين، الذين جعلوا القرآن عضين، فوربك لنسألنهم أجمعين، عمّا كانوا يعملون﴾ الحجر : 91-92.

فالتعضين هو مناقض للقرآن، لأن القرآن هو التصحيح لبناء كلية منسجمة من مجموعة من الوحدات النصية الإلهية التي لا يجوز دفعها بغير وجه حق، وهذا الوجه الآخر لدفع ما لا ينبغي أن يكون جزءا من تلك الكلية المنسجمة هو الذي يسميه القرآن فرقانا، أي الأليات الإلهية المبينة للتفريق بين الحق والباطل، وهو جزء فاعل لحماية اللحمة القرآنية من أن يلتصق بها ما ليس من جنسها كمالا وخيرا ونفعا وهداية وعدلا وجمالا؛ فتكون

المنظومة الخيرية النافعة مؤسسة **بآليات قرآنية**، والدفع عن هذه المنظومة يكون **بآليات فرقانية**[1]، وهذا يحتاج إلى تفصيل، فلنتأمل قوله تعالى :

﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به، إن علينا جمعه، وقرآنه، فإذا قرأناه، فاتبع قرآنه، ثم إن علينا بيانه﴾ القيامة : 19.

فإذا اكتمل القرآن بتجميع إلهي ونظم إلهي، لم يكن أمام النبي صلى الله عليه وسلم إلا أن يتبع هذه اللحمة النصية تجميعا وقرآنا، وهو غني عن عجلة من النبي صلى الله عليه وسلم لتجميع النص وإحكام نسجه ولحمته؛ هذا التجميع الإلهي سينتج عنه البيان الذي ينطق بالحجة الواضحة التي لا يمكن دفعها ولا ردّها إلا من جاحد وغير سوي، أما كلّ عقل سوي لا يستطيع دفع حجج القرآن الواضحة البينة[2]. وهذا الفهم للبيان القرآني يدعو لمراجعة مفهوم البيان الذي رعته البلاغة العربية، ومال به الفكر البلاغي قليلا عن مقصد القرآن الكريم الجوهري ليرتبط بالشكلانية **والزخرفة اللفظية**، وفي أحسن الأحوال إلى **فهم جمل القرآن وليس فهم القرآن جملة**؛ واعتقد الجميع أن القرآن معجز ،فقط، بلغتـــــه التي

---

[1] **الفرقان** : العمل على منع الباطل من أن يصير جزءا من تلك الكلية المنسجمة التي يسمى القرآن لبنائها، فيصبح جزءا ثابتا؛ وعليه فكل الحقائق الدنيوية، لا بد أن تفحص بالقرآن، وكل الدعاوى الإيمانية، حتى ولو كانت بحسن نية، لا بد أن تراجع بالقرآن، فما وقع منها ضمن دائرة القيم التي أنشأها الله بنظمه الرباني، بينة بالبراهين الواضحة، أجيز دخولها في رحاب تعاليمه وهديه، وما كان خارج مدى القيم القرآنية البينة، دفع بالفرقان، وفرّق بينها وبين الهدي الإلهي، حتى لا تقود الناس باسم القرآن إلى حيث لا يريد القرآن.

فالقرآن جمع وتوضيب لجميع الوحدات البانية لكلية القرآن، **والفرقان** دفع عن القرآن وفصل له عن كل التأويلات الباطلة التي لا تقع موقع الانسجام مع هديه، حتى لو كانت دعاوى بحسن نية. والقصد من هذا التمييز المنهجي استنادا على المصطلحية القرآنية، الاستفادة من الآليات القرآنية الموضحة لبناء المعرفة بناء على هدي من كتاب الله وحماية لحمتها ونسيجها وأفقها الدلالي من التدليس والتلبيس والاختراق، لبناء فهم نقيض للقرآن باسم القرآن.

[2] من هنا حق أيضا الإسلام إسلاما، فكأنما وقعت مراجعة جميع المسلَّمات القرآنية للفحص والتدبّر، فظهرت حججه بيّنة لا لبس فيها، فصار العقل مسلّما له بصدق بيانه، وصحة حججه، استسلاما هادئا موقنا لا ريب فيه، فيحتوي ذلك الإقرار بإسلام الوجه لله، وشكره على كل أنعمه.

لا يستطيع غيره نظم مثلها، وهو حقٌّ أيضا، ولكنه تأويل يفوّت الالتفات إلى الحجة الواضحة التي لا يستطيع أحد دفعها، وهي الأصل، وما حملت عليه من اتساق لغوي معجز فرع[1]. فالقرآن ليس جماليات لغوية استعراضية، ولكنه حقائق ومعاني قيّمة، وهدي عظيم صيغ في أحسن المباني اللغوية.

القرآن : تجميع الحقائق لتلتئم وتلتحم وتبني كلية واحدة منسجمة، إنه نصّ وليس جملا مفكّكة، والأصل فيه أن يفهم في إطار نسقيته التي تتواشج فيها المعاني والدلالات حتى كأنه **جملة واحدة** كبيرة تخبر عن أشياء كثيرة ينبغي إدراكها وتلقّيها عن الله. وفهمه على هذا النحو يحتاج بلاغة جديدة هي **بلاغة النص** بعد أن استنفذت **بلاغة الجملة**[2] أغراضها، لأنه نصّ متلاحم يشد بعضه بعضا وينتسج وفق دلالات جزئية تنشأ بها حقول دلالية متنوعة، ولكنها لا تخرج عن بحر الدلالة الكلية الجامعة التي يستفاد منها أن هذا الخطاب دليل الله لعباده، ومن اهتدى به هدي إلى صراط مستقيم.

﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به﴾، دعوة إلهية تلفت انتباه الرسول صلى الله عليه وسلم، إلى التريث والانتباه، إن ما يتلقاه شيء ينسج بتدبير إلهي، وسيفرغ فيه **بيان عظيم** وما على الرسول إلا أن يتبع القرآن ويبلّغه مبينا. فإذا قرأناه فاتبع قرآنه، أي إذا جمعناه قرآنا فاتبعه، أي إذا جمعناه ونظمناه نظما إلهيا صار به كتابا كاملا تامّا تستطيع أن تقرأه وتتبع ما تجد فيه من هدي وعلم وكمالات. وحقيقة النص تبين أن المقصود هو اتباع القرآن، اتباع تعاليمه بواسطة قراءته، فيكون حدوث الوسيلة التي هي **القراءة (نظرا وتدبّرا) موجبا لحصول الغاية التي هي اتباع القرآن علما وهداية، أو خبرا وأمرا**؛ إذ القرآن يحصل بالقراءة، فهناك مسافة قرآنية تبدأ من سورة الفاتحة وتنتهي بسورة الناس، وهي القرآن،

---

[1] لتقصد الحجة في كل ما دلّ عليه القرآن وهدى إليه ملحه، بما في ذلك السياسة والاقتصاد والاجتماع وأسرار الحياة والأرض والكون، ففي كل المجالات يطرح القرآن فيما تجسد، بل أقوم من كل قيمة : ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾ الإسراء : 9.

[2] قياسا على لسانيات النص ولسانيات الجملة.

وعبورها يكون بالقراءة، وإعمالها يكون بتنزيل مقتضياتها بعد التدبر؛ سواء ما كان بصيغة خبرية يعرض أحوال الأمم وقصص المجتمعات السابقة، وأحوال العالم، وأحوال الغيب، كل ذلك تستخلص منه العبرة، ويتحوّل بالتدبّر إلى قواعد توجيهية، تترتب عنها نتائج سلوكية؛ أو ما كان بصيغة أمرية وهو المعروف بآيات الأحكام، حيث الأوامر والتوجيهات مباشرة.

القرآن اقتران وتجميع لما ينبغي أن يجتمع ويقترن ويلتحم ويُقرأ، ولا شيء اجتمع واقترن والتحم كما اجتمع واقترن القرآن والتحم، ولا شيء يستحق أن يقرأ ويعاد قراءة وقراءة بشكل دائم إلا القرآن. فلذلك اختص الله بالفعل، حتى إنه لم يظهر إلا صيغته المصدرية حتى صارت اسما دالا، فلا فرق بين القرآن اسما ومصدرا، فالقرآن تبعة فعل إلهي، فالذي أنزله الله بقدرته الفائقة وطلب من نبيه أن لا يعجل حتى يقضى إليه هو القرآن؛ والقرآن لا بد من اتباعه (فاتبع قرآنه)، واتباعه يبني الحجج الواضحة البيّنة بإذن الله ومشيئته (ثم إن علينا بيانه). وهو بهذا المعنى كتاب إلهي لا نظير له ولا مثيل، وهو مفرد في جنسه لا يستطيع مثله إنس ولا جن، ولا هما مجتمعين :

﴿قُل لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَن يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ الإسراء : 88.

﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾ الطور : 34.

وهو اسم متفرّد تفرّد الذات الإلهية، فلا يُعلم أنّ كتابا قبله سمّي بهذا الاسم، ولا كتابا بعده سيسمّى بهذا الاسم.

﴿ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه﴾ طه : 114.

فإذا صار القرآن كذلك ما الذي يجب على النبي ؟ وجب عليه أن يتبع هو أولا هذا النسيج من الحقائق الذي سيكون هداية وبناء بإصلاحيا لا يحيد عنه ولا يخرج، وبعد ذلك يدعو غيره من العالمين للاقتداء به في قبول النزول على أحكامه وتنزيلها في الحياة العامة، فيقتدي به من يؤمن به هديا مُبينا، أي كتلة من الحقائق المنسجمة أفرغت في قالب حجة

واضحة لا تقبل دفعا ولا ردًّا، ولا يمكن لعقل سوي في أي زمان وفي أي مكان أن يهدم تلك المحجة أو يقوض نسيجها المتلاحم من البراهين الواضحة؛ بل يقف لها إجلالا وتقديرا وعناية، لما فيها من الخير والمنافع ويستسلم لبراهينها المتعددة وهي تخدم نتيجة واحدة: التعريف بالله وقدرته وإثبات أن كل شيء وجد بأمره وعلمه وحكمته، وكل شيء دعا إليه هو خير وعدل وجمال، وهذه حقائق تتكشف بتلاحم الأدلة والشواهد وتساند الحجج والبراهين. فالصورة النهائية لا تكتمل إلا باكتمال كلّ وحداتها، وهو صلى الله عليه وسلّم مبلّغ عن ربّه وليس مشاركا في بناء هذا النسيج القرآني، فعليه أن يتريّث حتى يقضى إليه وحي القرآن فيبلّغه كما تلقاه بكلّ أمانة :

﴿وإذا لم تأتهم بآية قالوا لولا اجتبيتها قل إنما أتبع ما يوحى إلي من ربي هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون﴾ الأعراف : 203.

﴿وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم﴾ يونس : 15.

وهنا يصبح القرآن سلطانا معرفيًا ووسيلة لبناء صروح الإدراك بالبيان، إنه سلطان بيّن لا يتسلط بالقوة وإنما يعلو فوق كل شيء سواه بواسطة البرهان والحجة الدامغة والخطاب المبين، وهذا هو مفهوم **البيان القرآني**. هذا البيان يحتاج الهدوء والتأني لاستيعابه كاملا وفهمه شاملا بما يكفي لبناء كل الحجج ودفع كل الشبه، فلا داعي للعجلة في أمر الله هذا، وفي كل أمور الله لأنها تقضى بقدر محكم، والحديث عن العجلة تذكر بنبي الله **موسى** حين سعى إلى ربه يطلب رضاه، والشوق يستحثه للقائه بأسرع ما يمكن :

﴿وَمَا أَعْجَلَكَ عَن قَوْمِكَ يَا مُوسَى، قَالَ هُمْ أُولاء عَلَى أَثَرِي وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى﴾ طه : 84.

وهل كان على موسى أن يمحل حتى مع الشوق الشديد لرضى ربه ؟ أم أن يتريث في إنفاذ ما طلب منه ويحكم سياسة قومه حتى يبلغوا مقام الرضى حنبا إلى جنب ؟ كان واثقا أنهم على أثره كما تركهم أول مرة وسوف يلحقون به بعد حين، لكن المفاجأة كانت عندما أخبره الله أنهم ليسوا على أثره كما يعتقد؛ بل كانوا عرضة لمكر **السامري**.

5. فصل الاقتصاد عن السياسة :

للمسية لا تكمن في **فصل الدين عن الدولة**، فهذا موضوع لبس كبير وإسقاط تجارب جزئية بأخطائها التاريخية على مطالب الدين الأصيلة في بناء **الدولة المدنية** البعيدة عن **كهنوت رجال الدين**. الدولة في الإسلام، ضمن الكلية الشريعية الواضحة، لا يمكن أن تكون إلا **دولة** عدل ومساواة وتكافؤ فرص البذل والاستفادة أو **الإنتاج والاستهلاك** وفق الأدبيات الاقتصادية؛ ولتحقيق هذه الأهداف لا بد من آليات توصف **بالجودة التدبيرية** لجعل الحقوق مكفولة، ومناطات الواجب متاحة، فتوفر فرص العمل للجميع، ويستفيد الجميع من نتائج عمله، ويستفيد المجتمع من توافق الإرادات وشيوع السِّلْم بما أتيح من عدالة مانعة من تمرُّد النفوس بالظلم والهضم. وضمن هذه المنظومة القرآنية يتولّد **البيان السياسي الاقتصادي** وفق تركيب لا يؤمن بالفصل، بل يجعل **التدبير البشري تكليفا** بمقتضى **تدبير إلهي** يتجلى به كمال الربوبية بما هي الرعاية الإلهية الملموسة للمخلوقات، وأكثر ما تتجلى به تلبية حاجاتهم الأساسية. فالناس حلّوا إلى الأرض بدعوة من مضيفهم، ولما كان المضيف هو الذي بعث رسالة الحضور للضيوف في الوقت الذي حدده وشاءه (المشيئة الإلهية) فقد أوجب على نفسه أن يهيئ لهم ما يقوّمهم ويعوزهم مما يقع في مستلزمات الضيافة :

- ﴿وآتاكم من كل ما سألتموه وإن تعدّوا نعمت الله لا تحصوها﴾ إبراهيم : 34؛
- ﴿وفي السماء رزقكم وما توعدون﴾ الذاريات : 22؛
- ﴿إن الله هو الرزّاق ذو القوة المتين﴾ الذاريات : 58؛

– ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ الجاثية : 13،

– ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا﴾ البقرة : 29.

ليس من الاعتقاد السليم أن يدّعي أحد أن الله استضاف الناس وهوغير قادر على القيام بواجب الضيافة، أي توفير ما تحتاجه الخلائق[1] كما يعتقد ذلك المفكر الاقتصادي الليبرالي مالتوس Malthus، فقد ردّ القرآن على من قال مثل قوله سابقا :

﴿وقالت اليهود يد الله مغلولة، غُلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا، بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء، وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا، وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله، ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين﴾ المائدة : 64.

الموارد الطبيعية مبسوطة وتكفي الخلائق جميعا، ولكن الذي يتلفها هو : **الحروب والفساد.**

وحتى لا نُعوّص الخطاب القرآني ونخرج به عن دائرة الوضوح المنهجي الضروري لبناء المفاهيم التي تقود إلى بناء القيم، التي تقود إلى بناء السلوك، نقول : إن الله أنزل للنـــاس ما يكفيهم من الأرزاق، ولكن جعل الولوج إلى تلك الأرزاق شأنا خاصا بهم وجعل ذلك

---

[1] نظرية مالتوس تحتاج للمراجعة على ضوء هذا البيان القرآني، فالرجل يخشى أن يحدث تزايد سكاني مهول يتجاوز إمكانية الأرض من الموارد الطبيعية، ولكن المؤمن بوجود ربّ يرعى العباد يدرك أن العلاقة بين سكّان الأرض وموارد الأرض ليس اتفاقا اعتباطيا، بل مشيئة إلهية تدبّر الأمر بعلم وحكمة. غير أن الجانب المفيد من نظرية مالتوس هو التحسيس بمسؤولية الإنسان تجاه الموارد وحسن استغلالها، كما بيناه في حديثنا عن الاقتصاد، وباستظهار قوله تعالى : (إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين) لأن إفساد الخيرات هو ناتج عدوان على نسق التدبير الكوني، ناس يأكلون وأرض تعطي، فليكن ذلك بأدب واقتصاد، وشكر للمنعم.

في كتابه الذي ظهر سنة 1978 Essai sur le principe de population أظهر مالتوس تخوّفه من اختلال الموارد الطبيعية التي تتضاعف بوتيرة رياضية، بأعداد السكان التي تتزايد بوتيرة هندسية.

أصل تكليفهم واستخلافهم، فما أنزله الله جملة من كل شيء ينبغي أن يصل إلى الناس **قسطا** معروفا بواسطة الناس.

- ﴿قل أمر ربي بالقسط﴾ الأعراف : 27.

الله أمر بالقسط، ولكن من **سيقوم** بالقسط ؟

- ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس **بالقسط**﴾ الحديد : 25.

الذي أمر بالقسط .... **الله**

الذي يقوم بالقسط .... **الناس**

وسرّ معادلة الاقتصاد السياسي يكمن هنا، إذ يتوجّب على بعض النّاس أن يضطلعوا بمهمّة القسط لفائدة كلّ النّاس، بمعنى أن حلّ المعادلة الاقتصادية سياسي وليس غيبيا، فلزم من هذا أنّ **الاقتصاد الرشيد** يحتاج **السياسة الرشيدة** ليقوم النّاس بالقسط، وهذه السياسة بصفتها نظاما تدبيريا لفائدة الجميع تتحقّق بالشوري لزوما، ليكون أمر النّاس حريصا على أن يستفيد منه كلّ النّاس : الله أمر بأن يكون أمر الناس–الشعب، شورى بين الناس–الشعب.

الأمر الإلهي : طلب مُلْزِم بإعمال الشورى أي أمرا إلهيا أو تكليفا.

الأمر البشري : تدبير مُلْزِم بإعمال الشورى أي أمرا بشريا أو استجابة وطاعة.

وليتضح الأمر الإلهي بصيغة أخرى أي بصيغة النهي الذي يفيد الأمر بعدم الإعمال، وحتى نقلب هذه الفكرة على وجوه النظر الممكنة نظرا لخطورتها يكون بيانها كالآتي: الله نهى عن "عدم إعمال الشورى"، وعدم إعمال **الشورى** أو إهمالها يعني لزوما إعمال نقيضها، ونقيضها هو **الاستفراد** (أن يقوم فرد مقام جماعة أو أمة) **والاستبداد** (أن تقوم فكرة أو رأي محل جميع الأفكار والآراء، وتلزمها جميعا بالانمحاء أمامها واعتناقها

وحدها) فتكون النتيجة هي : الله نهى عن الاستفراد والاستبداد، أو قل : الله أمر بالشورى.

إذن، على الناس أن يُدبّروا شؤونهم فيما بينهم بالشورى، وحيث امتنع أن يقوموا كلهم بالإشراف على توزيع الخيرات الإلهية (**الاقتصاد**) على أنفسهم، فقد توجب أن يسندوا ذلك إلى فئة منهم تضطلع بتلك المهمة تحت أعينهم وضمن إطار محاسبتهم (**السياسة**)، حتى لا يستأثروا بجملة الأرزاق **ويتأوّلوا** أنه فضل من الله اختصّهم به دون العالمين، أو **يتقوّلوا** فيزعموا أنما أوتوه على علم عندهم.

وإذاكانت السياسة واقعة تحت حكم قاعدة قرآنية هي منع الاستبداد؛

فإن الاقتصاد واقع تحت حكم قاعدة قرآنية هي منع الإسراف.

وعليه يكون **الاقتصاد** هو الخيرات الإلهية المنزّلة لفائدة الناس جميعا، تحكمه قاعدة **منع الإسراف** :

﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد **وكلوا واشربوا ولا تسرفوا** إنه لا يحب المسرفين﴾ الأعراف : 37.

ولا بد من التفاعل بين النص القرآني (الأمر الإلهي) والعقل الإنساني (الأمر البشري) لجعل هذا النهي قائما :

الأمر الإلهي : ورد في صيغة نهي فصار طلبا مُلْزِما مستطيا بوجوب عدم إعمال الإسراف.

الأمر البشري : قوانين ملزمة تمنع الإسراف أي تقنين النهي عن الإسراف، وترتيب الزجر المناسب لارتكاب المخالفات التي تعبث بالموارد، على الأفراد والهيئات والمؤسسات[1].

---

[1] هكذا نلاحظ أن جزءا من القوانين البشرية لا بد من وضعها، سواء وضعا تاما يتناسب مع الكليات الناظمة لروح الشريعة (الخير والعدل والجمال)، فلا يشرّع من القوانين ما يهدم الكليات الناظمة لنقيضها (الشر والظلم والقبح). أو وضعا جزئيا بوضع المقررات التي تناسب تنزيل الأحكام الكلية.

هذه المرة ورد الخطاب الاقتصادي بصيغة النهي، أي طلب الكف عما لا يجوز، فإذا نقل إلى صيغة الأمر، أي طلب ما ينبغي، وجب نقل الصيغة إلى ما يلي :

الأمر الإلهي : طلب ملزم بإعمال الاقتصاد.

فوجب التنبيه إلى كون الاقتصاد في العربية لفظ تتحد فيه الدلالة المعجمية بالدلالة الاصطلاحية، فذِكْرُ الاقتصاد مجرّدا يطوي تحته كل ما ينبغي من آليات ووسائل وجهود، لجعل الناس يأكلون ويشربون في احترام تام للموارد وعدم العبث بها إنتاجا واستهلاكا، سواء كانت موادّ نادرة أو كانت موادّ وافرة. وعليه؛ تكون السياسة بـ :

صيغة الأمر : وأمرهم شورى بينهم؛

صيغة النهي : وأمرهم لا يكون بالاستفراد والاستبداد.

النتيجة : السياسة الشرعية تمنع الاستبداد.

ويكون الاقتصاد بـ :

صيغة النهي : كلوا واشربوا ولا تسرفوا؛

صيغة الأمر : كلوا واشربوا واقتصدوا.

النتيجة : الاقتصاد الشرعي يمنع الإسراف.

الأمر الإلهي واضح بجعل الإنسان يفهم أهمية تفاعله الإيجابي مع أقدار الله، فالله سخر السماء والأرض والبحار والأكوان لتوفر للناس مياههم وأقواتهم، ولأنه خلق الإنسان عاقلا قادرا اقتدارا إنسانيا فقد رتّب عليه جزءا من مسؤولية التدبير : **إنتاجا**[1] **واستهلاكا وتوزيعا**. و لابد من الوعي بكون الحديث عن **القانون الاقتصادي** المحكم ورد في التحام مع **رونق المدنية : الزينة، وروحية الدين : الصلاة**. هذه الثلاثية ترد وفق هندسة قرآنية لا تؤمن بالتجزيء. تتحدث المراجع العامة عن مكونات الحضارة كُلاًّ على حدة، في حين

[1] ليس خلقا أو إيجادا من عدم لأن ذلك تدبير إلهي.

أن الاستمزاج القرآني لدوائر الفعل الإنساني يجعلها وحدة بنيوية تكتمل بكمال عناصرها وبتفاعل هذه العناصر في ما بينها؛ فنحن أمام ثلاث وحدات بانية لهذا النص :

- وحدة **الزينة** ولها اشتغالها المستقل بصفتها بنية مع قدرتها على الاشتغال داخل البنية الكلية المجتمع.
- وحدة **الصلاة** ولها اشتغالها المستقل[1] بصفتها بنية مع قدرتها على الاشتغال داخل البنية الكلية المجتمع.
- وحدة **الاقتصاد** ولها اشتغالها المستقل بصفتها بنية مع قدرتها على الاشتغال داخل البنية الكلية المجتمع.

لكن **الزينة** وحدها لا تصنع المجتمع الراشد؛ بل مجتمعا مبهرجا أو تافها.

والصلاة وحدها لا تصنع المجتمع الراشد؛ بل مجتمعا كهنوتيا أو رهبانيا.

والاقتصاد وحده لا يصنع المجتمع الراشد؛ بل مجتمعا ماديا أو بهيميا.

في حين أن اجتماع هذه الوحدات بشكل متناغم يخلق وحدة بنائية أعلى هي **المجتمع الراشد**، وهذا هو الكمال المظنون أن تُهديه الشريعة الإسلامية للإنسانية وأن تهديهم إليه :

﴿فليستجيبوا لي وليومنوا بي لعلّهم يرشدون﴾ البقرة : 186.

الزينة عند كل مسجد، اهتمام دائم بالنظافة والمنظر الحسن طوال اليوم، لأن أوقات الصلاة المستفادة بـ "عند كل مسجد" تستغرق اليوم من الصباح الباكر (الفجر) حتى آخر المساء أو الليل (صلاة العشاء)، فهذا المنظر الاجتماعي المتحضر بأخذ الزينة، أي اصطحاب الجمالية والمنظر الحسن، والنظافة العالية؛ ثم الاستغراق الروحي في **الصلاة** لتنقية الباطن من شوائب الدّهنونة والسموّ بالنفس إلى مراتب الخيرية والصلاح؛ ثم استحضار **الوعي الاقتصادي** الشامل لترقية سلوك الأفراد والجماعات حتى يقدروا النّعم ويحافظوا على

الطابع التشاركي لاستغلالها، وليعبروا عن وعيهم الحضاري بتجنب الهدر والإسراف لتمكين جميع فئات المجتمع من الولوج إلى الخيرات. هذا الإسراف الذي يعدّ سفها يوقع صاحبه في دعوى شرعية تسحب منه صفة الرشد وتنزله مرتبة أدون مما يليق بالإنسان السوي ليشمله **الحَجْر** ويُمنع من التصرف في ماله. ذلك أن الرشد التدبيري أهم علامات العقلانية، ومن حُرمه حُمل في سلك المجانين اقتصاديا.

﴿ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا﴾ النساء : 5.

أليس المال في الأصل هو مال السفيه ؟ لكن التعبير القرآني بيان اقتصادي يستحضر حقيقة المال الذي عند السفيه، فقال أموالكم لرد الشيء إلى أصله، لأن الملكية هي ملكية تصرف وليست ملكية إيجاد أصلي، وهذا يصدق حتى على الرشيد، وإنما استحفظ مال الناس عنده لحسن تصرفه فيه وتدويره له على الوجه السليم الذي سيعيده لهم في دورة التبادل الاقتصادي المعلوم، لأن الأصل في الأرزاق (الموارد) أن تكون تشاركية فلا يستقلّ فرد في تدبيرها على هواه زاعما تملّكها الكامل، وإنما تقدير الاستحقاق للتملّك منوط بمراعاة هذا الأصل التشاركي. فحرية التملّك، وهي أهم عناصر الحرية التي قامت عليها المدنية، مشروطة بالرشد وعدم السفه، لأن المدنية الراشدة تجعل منظومة الفعل الإيجابي العام نتيجة لتفاعل شبكة النظام العام والفعل الفردي الخاص؛ إذ لا يوجد فرد ،في النهاية، مستقل عن الجماعة اقتصاديا :

"لأن النوع الإنساني لما كان لا يتم وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم، لأنه قد تقرر أن الواحد منهم لا يتم وجوده. وأنّه وإن ندر ذلك في صورة مفروضة لا يصح بقاؤه. ثم إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النّوع، ولما جعل الله لهم من الاختيار، **وأن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية لا بالطّبع**"[1].

[1] مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، ط 1، 2000، ص : 307.

لهذا ترشد الصيغة القرآنية إلى الطابع التشاركي للمال أي الموارد الإلهية التي يمثلها المال عملة، وهذه الموارد لم توجد عبثا ليتم التصرف فيها عبثا؛ بل وجدت لخدمة الوجود الإنساني في هذا الفندق الإلهي الكبير : **الأرض** التي تستقبل أفواجا كبيرة من المرتفقين كل ثانية : **الأنام**. والأنام يحتاجون جميعا أن يأكلوا ويشربوا ويتمتعوا، بالمعروف، خلال مدة إقامتهم، فما يتلفه السفيه هو في الحقيقة أقساط زائدة على حاجاته يتلفها إتلافا ويهدرها هدرا فلا يستفيد منها ولا يستفيد منها غيره. لأن الأكل والشرب حق لجميع الناس، من غير إسراف، ولأن الإسراف مظنّة لسوء التوزيع، فالمسرف إنما حرم غيره مما أتلفه ظلما ودونما حاجة، ولو لزم النّاس حاجاتهم بغير إسراف لكان للعدالة الاجتماعية وجه آخر غير هذا الذي ترعاه التأويلات المجحفة، ويسنده بعض رجال الدين بالتفسير المتعجّل زاعمين أن للمسرفين فضّلهم الله بإرادته والمحرومين حرمهم الله بمشيئته. والحقيقة أن **قانون الرد** القرآني يهدي إلى لزوم القسط في توزيع الخيرات بين المفضّلين بالإشراف على تدبير الأرزاق، والعمال (ملك اليمين) المتعين لها بسواعدهم وعقولهم وللمستحقين لها بدورهم؛ مما يستوجب أن تكون **السياسة** هي : تدبير ولوج الناس إلى الخيرات الإلهية **إنتاجا** : بتوفير مناشط العمل أو مناصب الشغل، ثم الإشراف العام على التوزيع العادل للثروات؛ **واستهلاكا** : بحيث يأخذ كل فاعل بقدر مساهمته، دون أن يكون تأويل قسط المساهمة مبررًا لإغناء فئة فوق ما تستحق وإفقار أخرى فوق ما ينبغي؛ **وتوزيعا** : بالاجتهاد في تمهيد الطرق وتطويع المجالات وصناعة الناقلات المتنوعة (برا وبحرا وجوا) لتصل الخيرات الإلهية إلى الناس جميعا وحيثما وجدوا، من هنا ضرورة الوعي بأهمية اللوجستيك في التدبير الاقتصادي، وضرورة العلم لتنمية هذا القطاع بالتكنولوجيا القادرة على مضاعفة الحمولات لتوزيعها في بقاع العالم.

وفي الحديث النبوي دعوة لإسناد التدبير الجماعي لقيم الاقتصاد، بالتدبير الفردي العقلاني والحرص على استهلاك الثلث وتوفير الثلثين[1] تجنبا للإسراف وحفاظا على الصحة العامة وتأهيلا للكتلة النشيطة وخلقا لادخار راشد يمكن لاستعماله في دائرة ضيقة أن ينتج السلب الاقتصادي والاجتماعي، في حين أن اقتصاده[2] (تدبيره التشاركي الراشد) سيوسع دائرة استغلاله، وهذا ما تهدي إليه استراتيجية التدبير المنصوص عليها قرآنيا :

﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات، والنخل والزرع مختلفا أكله، والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه، كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده، ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ الأنعام : 141.

﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا﴾ الإسراء : 27.

الاقتصاد سبيل لإظهار الوفاء لله مخاصمة لألدّ أعدائه : الشيطان. وعدم الاهتمام بالاقتصاد في جانبيه المؤسسي والفردي مؤاخاة مؤسفة للشيطان، لأن المصائب كلّها ستستتبت في أرضية الظلم وإتلاف الموارد، فمهما أخرجت الأرض من كل شيء بهيج فإن قلّة هي من تملك حق الولوج لهذه الخيرات، وهذه القلّة تعيث في ما زاد على حاجاتها إسرافا

---

[1] عَنْ مِقْدَامِ بْنِ مَعْدِي كَرِبَ رضي الله عنه قَالَ : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: (مَا مَلأَ آدَمِيٌّ وِعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أُكُلاتٌ يُقِمْنَ صُلْبَهُ فَإِنْ كَانَ لا مَحَالَةَ فَثُلُثٌ لِطَعَامِهِ وَثُلُثٌ لِشَرَابِهِ وَثُلُثٌ لِنَفَسِهِ) رواه أحمد (16735) والترمذي (2380)، وقال الترمذي : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وصححه الألباني.

[2] هذا هو المدلول الحقيقي لمصطلح الاقتصاد قرآنيا، أي الاستعمال الراشد للثروة دون تبذير ينهك المجموعة من المواطنين صحيا وسيكولوجيا واجتماعيا وسياسيا، بحيث يتحولون إلى جماعة متوحشة تحاول شرعنة سيطرتها على أنصبة الثروة كلها، مما يحولها سيكولوجيا إلى كائنات عدوانية تعاف القناعة وترفض التنازل للقوي المتفوق عن حقوقهم، إما بحجة ليبرالية أمبريالية ترى البقاء للأقوى، أو بحجة دينية مزعومة ترى أن الله هو الذي قام بتلك التوزيع وقسم ذلك التقسيم فالمعترض على هذه الأنصبة المجحفة مناهض للمشيئة الإلهية. والحقيقة أن جعل الأرزاق دولة بين الأغنياء يهدر الحق الوجودي للإنسانية في الولوج إلى الجنات المعروشات وغير المعروشات، والزرع ... وكل الثروات المسخرة للإنسانية جمعاء. كما أن الإسراف يولد العبث بالثروات الطبيعية ويتلفها سرفا ويهدد التنمية المستدامة، بحيث يجور سبيل على حقوق أجيال لاحقة، ويسحق بحق الجماعات الكثيرة من المحرومين عنوة من هذا الحق، ويذهب برونق التوازن الاجتماعي القائم على توسيع دائرة الكتلة النشيطة اقتصاديا.

وبذارا، والشيطان معها يبارك ذلك ويثبته. وإذا استحضرنا مرة أخرى ما يجب من صوغ شرعي لتفاعل الأمرين الإلهي والبشري، سنخلص إلى أن التشريع الأمثل للاقتصاد يقوم على:

الأمر الإلهي : دعوة ملزمة للأكل والشرب بدون إسراف تقع في رتبة الواجب، ليتحقّق وجوبا الاستغلال العقلاني لكل الثروات : حيوانية، ونباتية، ومعدنية ... أي كل الموارد الطبيعية بما يلبي الحاجيات ويحفظ شروط التنمية المستدامة، **وهو المقصود بالأمر بعدم الإسراف.**

الأمر البشري : إعداد مشاريع تنظيمية لتنفيذ الأمر الإلهي، على مستوى الأفراد، وعلى مستوى الدولة، وعلى مستوى العالم، أي خلق مراسيم وقوانين تمنع حدوث الإسراف والعبث بالثروات كونيا لما هو معروف من تشاركية للموارد وانتشارها في كل بقاع العالم حتى يصل كلّ مواطن نصيبه منها **وهو المقصود بالأمر بوجوب القسط**[1].

---

[1] من المفيد بهذا الصدد أن يكون للمسلمين تفاعلا حقيقيا للدفاع عن قوانين كونية تمنع العبث بالثروة وتحميها من النضوب، أو الانقراض. ومن ذلك مثلا : قوانين تراعي الملاءمة بين الصيد البحري وحاجة السوق، حتى لا يتم التجاوز في حق الثروة السمكية والثروة البحرية، والعمل على تحقيق الإنتاج، فلا يتجاوز الصيد القدر المطلوب (دراسة حدود الطلب بدقة للتحكم في الإنتاج نظرا لسهولة التحصيل)؛ عدم العبث بالبنية التحتية للبحار والمحيطات؛ عدم إتلاف البيوض والأجسام غير المعدية؛ توقير البيئة البحرية بما فيها من طحالب وسواه تقتات عليها الأسماك، أو توظفها للتوالد والعيش؛ منع تحويل البحار والمحيطات لمكبات للنفايات والمواد السامة والعمل على تدوير المياه العادمة وتطهيرها قبل وصولها إلى مصابها البحرية؛ تجريم التجارب النووية وتصديع جيولوجيا المحيطات وخرق التوازن البيئي الذي أوجده الله بمقاسات دقيقة لخدمة الإنسان ... وقس على هذا كل التدابير القانونية الممكنة كونيا للتعاون على البر والتقوى، في مختلف المجالات الفلاحية، والصناعية، والخدماتية ... وتجنب الهدر والإسراف؛ ومراقبة صلاحية البضائع وتوزيعها قبل التقادم على الساكين في العالم، وتمكينهم من الولوج إلى المائدة الرحمانية بدون استضعاف ولا استرقاق ولا استعباد؛وعليه فالذي أوجد هذه الثروات أمر بعدم الإسراف، بصيغة تفيد التحريم، ولم يبح في التعامل مع الثروات غير الاقتصاد، وعلى الإنسانية أن تنظم نفسها للتفاعل إيجابا مع مطالب الخالق، قبل أن تتفاعل البيئة وتتكفل عن استسلامها بالمد والإيجاد، متى أسرف الإنسان في الأخذ والاستهلاك، واستمر في تدمير الأرض والجو والبحر. انظر بهذا الصدد، جمال بامي. **الفلسفة البيئية وأخلاق الأرض**، ضمن : دولة الحق العالمي والإمكان في العالم العربي، أعمال مهداة للبروفيسور الصمد بن محمد مالكي، الناشر، طوبقال، ط 1، 2020، ص: 681.

إن أصل الأزمات في العالم على مرّ التاريخ، أكثرها وأظهرها أسباب اقتصادية، فلا تخرج الجماهير للصراخ في الطرقات، واشتعال أوار الثورات إلا الظلم الاقتصادي، وهو أكبر أوجه اختلال الميزان الذي بيت السماء بأشراطه وتحمّل الإنسان في الأرض تكليفا بضرورة إقامته؛ وما زال العالم يعرف هذا القسوط الكبير في استحواذ فئة قليلة على مجمل خيرات الأرض، وما زالت البشرية في كدح مستمر لاكتشاف السبل المثلى لإقامة المزيد من العدل وتمكين الجم الغفير من الناس من نيل حقوقهم والوصول إلى مطالبهم في الظفر بخيرات الأرض[1]. وهذا السرّ يجعلنا ندرك لم أشفقت **السماوات والأرض والجبال** من حمل الأمانة.

﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ الإسراء : 72.

والذي يبدو **أمانة مخيفة** لم تقو السماوات ولا الأرض ولا الجبال على القيام بواجباتها، هو توصيل الأرزاق الإلهية إلى الناس وتدبير شؤونهم بالعدل، بحيث لا يحرم أحد من حقّه في الولوج إلى الموارد الطبيعية وتحصيل النصيب المستحق منها بلا حيف ولا جور ولا ظلم ولا هضم. لكنها لم تقو على ذلك فاحتفظت بالنصيب المقدور لها وهو المشاركة في تخزينها أرزاقا دون توزيعها، لأنها أمانة عظيمة قدّمها الله للبشرية بهذا الأسلوب ليقدّروا جسامة الحيف والجور، ولكنّ الإنسان يحملها بغير اكتراث؛ بل يسعى إليها سعيا بدون أهلية أحيانا وبدون احتراز أو إشفاق : **فالأمانة العظمى هي السياسة التي تشرف على تدبير الاقتصاد، ومسؤولية تمكين الناس من الولوج إلى الخيرات بالقسط.**

---

[1] كان للمهدي المنجرة باعتبارا إسهاما جعل اهتمامه الكبير انتقاد الفكر الاقتصادي المرتبط بالأمبريالية المتوحشة، وكان يدافع عن قيمة الإنسان في العالم الثالث وحقه في الاستفادة من خيرات الأرض، وظل ينبه إلى كون الأمبريالية ستجهز على قيم التواصل الحضاري بين الشعوب والمجتمعات، وستشعل الحروب والفتن باستمرار، مبيّنا أن المستقبل سيبقى حافلا بالثورات الممكنة في ظل سلوك الاستحواذ والأنانية المالية، فالسلم العالمي رهين بالعدالة الاقتصادية.

يكمن أحد أوجه الظلم والجهل البارزة في حصر خيرات الأرض على فئات بعينها وتمكينها من استدامة السيطرة على الموارد، وجعل القرار السياسي في يدها لملاءمة التشريع مع التحكّم (**الامبريالية الشرسة**). ونحتاج الكثير من الوعي الإنساني المتراحم لتشكيل منظور اقتصادي ملائم تحت مسمّى "**الاقتصاد الرّحيم**"، للتذكير بأخوة الرّحم الإنسانية والحاجة إلى التعاون بدل التغالب والتصارع اللااستفادة من موارد الطبيعة الكافية والمتنوعة. فالسياسة أمانة جسيمة تقتضي التوزيع العادل للثروات الإلهية وتوفير مناشط تحصيلها والانخراط الجماعي في البناء والتنمية والتشارك في تقاسم نتائج ذلك البذل وذلك الجهد. مما يستوجب ضرورة إنشاء التدابير الضرورية لحسن الارتقاء بالاقتصاد بما يمكن توفيره من مناشط الإنتاج وضمان حسن التوزيع وعدالة المكافأة، لأن ذلك ،كما تبيّن لنا، أصل كبير من أصول الدين التمست لأجله الصلاة والزكاة ليظهر جليًا أن الدين والاقتصاد صنوان لا يفترقان، فرعاية الروح بالصلاة صنو لرعاية الأجساد بالزكاة، وبالزكاة يرتقي المجتمع ويسمو ويتطهر ويعلو، لتنخفض معدلات الاضطرابات النفسية والاجتماعية : من طلاق، وبطالة، وجريمة، ومخدرات ... فكلها أشياء لو تتبعت خيوطها لانتهت أنصبتها الكبيرة عند العدالة الاقتصادية؛ لهذا عدّت الصلاة تزكية روحية للفرد والجماعة :

﴿إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة، ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير﴾ فاطر : 18؛

وعدّ الاقتصاد تزكية مادية للفرد والجماعة :

﴿خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها﴾ التوبة : 103.

فالبيان يلزمنا أن ننتبه بشدة للصوغ القرآني للعبارات، فقول الله : **خذ من أموالهم**، يقتضي بجواز أن **تؤخذ الصدقة عند الحاجة لاستعادة التوازن الاجتماعي**، فتكون الصدقة، بذلك، سلوكا ماليا تتبناه الدولة كما هي **الضريبة**، ويكون هدفها الارتقاء بالمجتمع وتطهيره من الآفات الاجتماعية الناجمة عن الإدقاع. وعليه، فإنّ إنشاء **فلسفة مالية إنسانية راشدة**

ما زال ينتظر نهوض العقل المسلم من ركوده ليفهم تلك المعاني ويفهم ما يجب استخراجه من تشريعات تناسب قوله تعالى :

﴿يمحق الله الربا ويربي الصدقات﴾ البقرة : 276.

فالربا هي أخذ من لا يستحق ممن لا يقدر؛ والصدقة هي أخذ من يستحق ممن يقدر.

يقدّم النسيج القرآني لحمة بيانية يتضح بها فضل التزكّي بالمال، ويعلو موقع التعاون المادي فوق كلّ شيء آخر؛ وبهذه اللّحمة تتجلى قيمة الاقتصاد في الدين، ومكانته من التشريع، **فالأتقى** (أعلى مراتب التقوى) هو الذي يؤتي ماله **يتزكّى** :

﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَى إِلاَّ ابْتِغَاء وَجْهِ رَبِّهِ الأَعْلَى وَلَسَوْفَ يَرْضَى﴾ الليل : 17-21.

لكن الكثير من أشكال المضاربات المالية تتنصّل من واجب التراحم، وتزعم أن البيع فرصة للربح لا علاقة له بأخلاق الرحمة. فيحصد المضاربون أضعافا مضاعفة من الأرباح، تنهك المستهلكين وتجحف بهم؛ وشعارهم : البيع مثل الرّبا أي البيع فرصة للزيادة والإنماء للثروة بلا حدود. لو تأمّلنا سلوك المضاربين في قطاع الأسماك مثلا، ستجدهم يضعون أثمانا للبيع تربو بكثير جدا على أثمان الشراء، حتى كأنهم مالك أصلي أو خالق فعلي، علما بأن الأسماك ملك لمالك أصلي هو الله، وإخراجها عمل ينبغي تقويمه بالمعروف، وشراؤها جملة قصد تقسيطها مضاربة لا ينبغي أن تتحوّل إلى سطو على طريقة الوحوش؛ بل هي مرحلة في دورة الاقتصاد تحقّق أرباحها بالمعروف لفائدة الجميع (رابح رابح)؛ وقس على ذلك الخضر والثمار والمعادن وسائر الثروات ... فالقرآن يقطع دابر الإثراء الذي لا يبالي بالأخوة الإنسانية، ويفرض فرضا ضرورة التقاسم والتشارك للمنافع والفوائد، حتى لا تستأثر بها فئة صغيرة على حساب فئات الإنسانية العريضة، لهذا يردّ بالبيان المبين :

أ- ﴿وأحلّ الله البيع وحرّم الربا﴾ البقرة : 275.

ب- ﴿لكي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ الحشر : 7.

فإذا كانت المسؤولية الفردية تقضي بالتعاون والتآزر، فالمسؤولية الجماعية تقضي بالاجتهاد لبناء أسس جديدة للعدالة الاقتصادية باعتماد قانون للردّ تتوازن به العلاقة المالية بين مالكي وسائل الإنتاج والعمال أو ملك اليمين :

﴿والله فضل بعضكم على بعض في الرزق، فما الذين فضلوا برادي رزقهم على ما ملكت أيمانهم فهم فيه سواء، أفبنعمة الله يجحدون﴾ النحل : 71.

فالفهم التجزيئي قد يجعلنا نقرأ هذه الآية تفاضلا مطلقا بأمر إلهي، في حين لو أكملنا دورة المعنى القرآني لاكتمل البيان، ولما صار الجزء الأول من هذه الآية مبّررا مسكوكا، الله فضل بعضنا على بعض بإطلاق؛ أما المقصود بـ : "**الرد**"، و"**ملكت أيمانكم**"، و"**فهم فيه سواء**" فقليلا ما وقف عندها المفكّرون ليستوعبوا معناها على ضوء السخرة والتسخير، والتراتبية، والعدالة، وفائض القيمة، والرد، والمساواة، وكون الموارد أصلا من الله، والدعوة إلى القسط. وقد تنبه الباحث أبو القاسم حاج حمد لهذا المعنى وبسط فيه قولا طريفا، مستبطا من المقولة المركزية لكارل ماركس في نبذ الطبقية والاستغلال الرأسمالي للعمال، فائض القيمة[1] Plus Value، ما يجعله يستنبط المقصود بالسواء الاقتصادي[2]. فردُّ الرّزق للمستحق لفئة العمّال المعبّر عنهم قرآنيا بـ ما ملكت أيمانكم، سيجعلهم سواسية فيه؛ كما أن هذا التحليل في نظره يتجاوز الفهم الفقهي التقليدي للعلاقة الممكنة بين العمّال وأصحاب رأس المال، مالكي وسائل الإنتاج؛ ويؤسس لمجتمع العدالة الاقتصادية، حيث لا تكون هناك فئة سالبة وفئة مستلبة، لأن تركّز فائض القيمة عند طبقة الملاك، سيمنحها

---

[1] فائض القيمة مصطلح جوهري تبني عليه الأطروحة الماركسية في نقدها الجذري للمنظومة الرأسمالية.

[2] أبو القاسم حاج حمد، العالمية الإسلامية الثانية، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط 2، 1996، ص : 66.

عناصر القوّة والمفاضلة، التي يمتنع معها قيام الشورى؛ فيصبح الحكم للأقوى، في حين سينظر للفئة الفقيرة نظرة دونية[1].

لا يمكن، بأي وجه، **الفصل** بين السياسة والاقتصاد، بل هذا أهمّ ما ينبغي أن يوصل؛ فالمطلب الشرعي باستغلال الموارد بغير إسراف، يجعل التكليف الأكبر، أو الأمانة العظمى، هي تدبير الاقتصاد بالسياسة. وعليه، فما تفعله بعض المجتمعات الحديثة وتنجح فيه أحيانا، من الاجتهاد في تعميم الخيرات على الجميع، وإحداث القوانين والأنظمة التي تكفُّ المستغلّين، وتدفع عادية الأغنياء لئلاّ يجعلوا الدولة حكرا عليهم، لهو أقرب الأشياء إلى تنفيذ تعاليم القرآن، وهو أحسن من الوعظ بالدين نظريا، والتطاول على حقوق المستضعفين عمليا؛ لهذا كانت **ضرورة الفصل بين الدولة ورجال الدين**، أهم ما ينبغي أن يفصل، لأن حلولهم في غير ما يحسنون من أدوار، يجعلهم يتحدثون بغير علم. وتثبت التجارب التاريخية أنهم يتطاولون فينتهي بهم المطاف إلى أن يجعلوا سلوكهم الشخصي، وميولاتهم وأهواءهم؛ بل وإكراهاتهم، أوامر إلهية تستوجب الخضوع، وهذا ما يبرّر تخوّف بعض العلمانيين المعتدلين حتى صاروا يوســـون لاستبعاد رجال الدّين عن التحكّم في الحياة السياسية والاقتصادية للنّاس، ولا مانع أن يتصدّوا لما يحسنون من تحسيس وتوجيه ووعظ، قد يساند القوانين ويسند التحقّق الجماعي :

"ولنخلص إلى القول -يقول وجيه كوثراني- : إن العلمانية تعني أول ما تعنيه في حياتنا السياسية والمدنية، وقبل دلالاتها الأخرى التي هي موضوع نقاش وآراء واتجاهات، تعني منع الاستقواء السياسي بالدّين. وهذا أمر لا يمس الدين وإنّما يمس المستقوين بالدّين في الشأن السياسي والمدني والشخصي"[2].

---

[1] أبو القاسم حاج حمد، حرية الإنسان في الإسلام، دارالساقي بيروت، لبنان، ط 1، 2011، ص : 66 – 67.

[2] الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية القاجارية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 4، بيروت، 2015، ص : 20.

والقرآن نفسه يسرد الكثير من تجاوزات رجال الدّين الذين صاروا يؤلّفون تعاليم عامّة بمصالحهم ويجعلونها جزءا من كتاب الله، فتوعّدهم بالويل؛ من هنا كانت الدّولة لا تقوم إلا برجال الدّولة القادرين في مختلف المجالات التي تحتاجها الدولة لتنهض وتقوى وتنمو؛ والتمكين لهؤلاء جميعا لبناء الصّروح المتنوّعة هو الصّواب، أي العلماء بكل مجالات العلم، ومنها : علوم الشريعة، والعلوم الإنسانية، والاقتصاد، والمقاولة، والطب بكل تخصصاته، والهندسة بكل فروعها المدنية والعسكرية، والحساب، والمحاسبة، والمعلوميات، والكيمياء، والبيولوجيا، وعلوم البحار، والفلك ... وغيرها؛ هؤلاء كلهم مقصودون بصفة العلماء.

إذا صار واضحا أن أجلّ أدوار السياسة هي الارتقاء بالاقتصاد، من خلال حسن التدبير وأن ذلك يتحقّق من خلال دولة راشدة، فلا بد أن يكون واضحا أيضا أن هذه الأخيرة تحتاج كل أصناف **العلم** لتتحقق؛ وقد تفطّن **ابن خلدون** لذلك وهو يؤسس لنموذجه العمراني، فجعل يستعرض كل أصناف العلوم الممكنة ليبرهن أن الحضارة الجادة والمتينة هي التي تستوعب مختلف الآليات لإقامة الاجتماع الإنساني على أسس علمية سليمة، لتجاوز الخرافات والأضاليل.

ومن **الأخطاء** التي تجني على الاجتهاد الإنساني، الخلط بين **الرّزق والكسب**، فالرزق من الله والكسب من الناس، وقد شرح ابن خلدون الفرق بينهما بدقة متناهية، حتى جعل الكسب هو **قيمة الأعمال البشرية**، مقرّرا بذلك قاعدة اقتصادية لا يمكن تجاوزها، وعليها مدار البحث الاقتصادي من مختلف المفكّرين. وهو بهذا الوعي الاقتصادي السّنني ينفض عن العقل العربي رواسب التواكل والجهل بسننية التفاعل بين إنسان مُسخَّرٍ ليَكِدَّ ويسعى، وكون مُسخَّرٍ ليُخزّن ويعطي :

"ثم اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل؛ فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه، قال تعالى : ﴿فابتغوا عند الله

الرزق﴾. والسعي إليه إنما يكون بأقدار الله تعالى وإلهامه. فلا بدّ من **الأعمال الإنسانية** في كلّ مكسوب ومتموّل"[1].

فحقق بذلك سبقا واضحا في التأكيد على أهمية العمل وجعله **قيمة** القيم الاقتصادية، قبل أن يعيد **كارل ماركس** إنتاج هذا المفهوم ليجعله أساس العدالة الاقتصادية المنشودة تحت مسمّى **"فائض القيمة"** وهو في الحقيقة فائض الجهد الذي يستولي عليه ملاّك وسائل الإنتاج ويحرمون منه ما ملكت أيمانهم من العمّال؛ وهو ما عبّر عنه ابن خلدون بطريقته :

"فقد تبيّن أن المفادات والمكتسبات كلّها أو أكثرها إنما هي **قيم الأعمال الإنسانية**، وتبيّن مسمى الرزق وأنّه المنتفع به"[2].

من هنا ضرورة الوعي بأهمية **توفير فرص العمل للكتلة النشيطة**، والحرص على حسن التوزيع للثروات، درءا لاختلالات اقتصادية قد تؤثر على سواء الاجتماع الإنساني بما يفضي إلى الإخلال بالميزان الذي قُدّم ذكره على الأرض، لأن الأرض بدون سياسة موزونة، تدبّر الاقتصاد بعدالة موزونة، تصير أرضا بلا توازن، فتحدث فيها الزلازل المعنوية **(الثورات)**، فيستحيل القرار ويمتنع **الاستقرار**، **لأن الدولة العامة** المنبسطة رحمة، تصير تحت سيطرة **الدولة الخاصة** المنكمشة أنانية :

﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾ الحشر : 7.

الدولة الناجحة تنجح بالتحليل العلمي لمفهوم الاقتصاد، وبالاستقصاء المنهجي لتجارب التدبير، وهما ركنان متينان من أركان نظرية العمران، وفلسفة استبقاء النهوض

---

[1] مقدمة ابن خلدون، مذكور، ص : 300-301.

[2] مقدمة ابن خلدون، مذكور، ص : 301. وانظر عبد السلام أقلمون، الفكر والعمران جدل الاحتواء والتجاوز، الفصل تحت عنوان "مفهوم التجارة في الفكر العمراني الخلدوني" ترجمة، أكادير، 2014.

الحضاري في أطروحة ابن خلدون، ولا تنجح الدول عندما تجعل التداول على الخيرات- الموارد الطبيعية شأنا خاصا بالأغنياء، لأنهم في النهاية سيجعلونها دولة بينهم، يستفردون ويخاطون أن لا يزاحمهم عليها غيرهم، وهذا نزوع سيكولوجي حاد يفرزه تحول رأس المال إلى هرمونات الاستفراد والاستحواذ ورفض التقاسم :

﴿أن لا يدخلنها اليوم عليكم مسكين، وغدوا على حرد قادرين﴾ القلم : 25.

في حين يقضي مفهوم الاجتماع الإنساني وضرورات العمران بجعل التداول على الخيرات وتقاسمها شأنا عاما وحقا للجميع بأقساط متقاربة، وبهذا تستحق الدولة اسمها، وإذا لم يتحقق فيها شرط تعميم الثروة، بما يفيد خدمة السياسة للاقتصاد؛ وإذا تسلط الأغنياء على مقاليد الحكم يستبدون من يخدم تداولهم على هذه الثروة، لم تستحق **الدولة** اسمها الجامع؛ بل تصير **دولة أغنياء**. أما الدولة الحقيقية فهي دولة الناس- للمواطنين - الشعب، أي دولة الأغنياء والأقل غنى، والحياة مجال للتعاون وليست فضاء للصراع والتغالب والقدرة على الحرد، أي منع الغير ودفعه مهما كلّف ذلك من ثمن. وكلما مضى الميزان يؤسس العلاقات الاجتماعية على التواصل الفعّال بين الوحدات البانية لكلية الدولة، **أغنياء** متقاسمين، **وعمّال** مخلصين، غشّت تنالمه المباشرة أمانا وازدهارا؛ وكلما اختل الميزان، باتت الوحدات البانية لكلية المجتمع متفككة بقوة الطرد المتعاكس، فئة المترفين الخائفين دوما على إزالة ما بين أيديهم من دولة يتداولونها، وفئة المحرومين والمهمّشين والمهشّشين المتربصين للانقضاض على دولة يتشوقون، بدورهم، لبسط أيديهم على أزمّتها، وجعلها دولة لهم، ليصيروا بدورهم أغنياء وعلى حرد قادرين.

6. نبذ العنف والاستقواء بالحجة :

العنف يقود إلى القتل، والقاتل لم يُخلَق وليس وصيّا على الخلْق، وإنما تقوم الحجة بالبرهان :

﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ البقرة : 111،

فالحجة البالغة تطيح بالوهم المتسيّد، والعالم أفكار تتجدد، والنسبية حقيقة لا تدفع، فربما رأى الإنسان فكرة صوابا، ثم ظهر بعد ذلك بطلانها، فكيف يكون مصيره لو سبق منه عنف بما رسخ عنده من صحة الفكرة الأولى، التي أبطلها هو نفسه بما نما إليه من علم جديد، أو أبطلها التاريخ بمجمحته، فصارت شيئا استوت به أفكار جديدة محل أفكار قديمة:

﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ الإسراء : 85.

وتحول الأفكار وتبدلها شيء ممكن دائما بل ينبغي أن يكون متاحا، وأن يتم التمكين للحوار والمجادلة بالتي هي أحسن، لتنهض الأفكار القوية والمفيدة إلى المحاججة عن نفسها وبسط أدلتها البينة لتتراجع الأفكار العاجزة والضارة وتتوارى مع أدلتها المشينة؛ والقرآن يقرر ذلك التحول الممكن ويمنع قطع الطريق على طلاب الحقيقة :

﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة، كذلك كنتم من قبل فمنّ الله عليكم﴾ النساء : 94.

ومع كل الأسف، درجت بعض المناظرات في تراثنا، على الانتصار للعنف وترسيخه أساسا للسجال الفكري، وهذا سلوك يجهض التواصل والتفاعل، وينشئ في نفوس القارئين ميولا إلى الاعتداد غير المحدود بالرأي وتسفيه الخصم والتنقيص منه، والسعي لإثبات مروقه والفرح بإخراجه من الملّة، والتلهّف للتنكيل به. وهذا السلوك عندما يعمّ ويتجذر في البنية الثقافية للمجتمع يصير مفاصلة وجدانية تمهّد للمواجهة الميدانية، أمّا النسبية المقررة قرآنيا "القليل المعلوم من الكثير غير المعلوم"، فتقود إلى ترسيخ قيم التواصل البنّاء بالحوار، لاستكثار فرص الصواب. فالقليل المتاح يكثر كلّ مرة بما يتحقق من اكتشافات ومناقشات ومناظرات ومحاورات، إذا جرت بالتي هي أحسن؛ والعاقل يستغرب كيف تقوم المناظرة على شرط العدوان : "إما أنك مُحِق وإما أنك كافر حلال الدم"، وأنه ليس بعد الخطأ إلا السيف؛

"وادّعيت ما لا يثبتُ لك به حجة على مخالفيك ولا لأحد غيرك، **وليس وراءك بعد الحجة عليك إلا السيف**، فانظر لنفسك وبادر أمرك قبل أن تقع المناظرة، وتظهر عليك الحجة، فلا تنفعك الندامة، ولا تقبل لك معذرة، ولا تقال لك عثرة"[1] .

كان ينبغي أن تقوم المناظرة على شرط البرهان، والجواب على السؤال بما يرفع الشك ويقيم اليقين للمظنون، إما أنك محق فتُبيِّن لي وإما أنك مخطئ فأُبيِّن لك :

"إلا أن بِشْرًا قال : لم أنقطع، وإنما عندي حجةٌ أخرّتُها ليكون انقضاء المجلس عليها، **وسَفْكُ دَمِك بها**"[2].

فما ضرَّ بشر لو قال : لحجة أخرتُها ليكون انقضاء المجلس عليها، وأوصلك إلى الحق بها؛ أليس هذا أخلق بالإنسان السوي، وأنسب إلى الفضيلة، وإلى ما تهدي إليه تعاليم القرآن والقيم الإنسانية الحميدة، من ضرورة المجادلة بالتي هي أحسن، والسعي لإظهار الحق، والرفق وخفض الجناح؛ أم هو التطلع والرغبة في سفك الدماء ؟ هذا **الجدل العدواني** نقيض **لأسلوب الجدل القرآني**، خصيم له :

"ثم ضرب بشر يده على فخذي وقال: أقبل علي فقد أتيت بما لا تقدر على دفعه ولا على التشبيه فيه، ليقطع المجلس بثبات الحجة عليك وإيجاب العقوبة عليك، فإن يكن عندك شيء تتكلم به، وإلا فقد قطع الله مقالك وأدحض حجتك، وحمل بصيح، فرحناك في أول ما أردت، فأين كلامك واحتجاجك، إنه انقطع ذلك وجاء ما يخرس اللسان ويذهب العقل ويحل الدم"[3].

---

[1] الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، عبد العزيز الكناني المكّي، تح. علي بن محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1994، ص : 25.

[2] نفسه ... ص : 59.

[3] نفسه ... ص : 60.

ثم صار عبد العزيز الكناني، يشرح الفرق بين جعل وخلق، بعلم، وحذق، ومهارة، وإمتاع. فبيّن أن فعل جعل ورد في القرآن بمعنيين، تارة بمعنى خلق، وتارة بمعنى صيّر؛ فالأول لازم لا يحتاج إلى وصل، والثاني متعدّ يحتاج إلى وصل.

والقارئ يستمتع بهذه المناظرة البديعة، وفيها من النكت والاستقصاء ما يحمل على تقدير المتناظرَيْن، والإعجاب بالمخزون المعرفي لكليهما، خصوصا عبد العزيز المكي الذي جعل بِشْرا، وهو شديد التنطع والتقوّل بما يخاله امتلاك الحقيقة المطلقة، يسقط في الحَرَس والعيّ، ويشرع في الجواب عن أسئلة لم يطرحها أحد حيدة منه عن السؤال المطروح. وما من عيب في هذه المناظرة إلا المسارعة إلى التكفير واستحلال الدم، حتى كأن المتناظرين عشاق دم (دراكولات) وليسوا عشاق الحقيقة، وكأنّ طلَبَ العلم لا يتمّ إلا باطّراح مكارم الأخلاق، والتنصل من تعاليم القرآن وخلع آداب الحوار والجدل كما يخلع المعتوه ثيابه :

"قال عبد العزيز : فقال لي المأمون هذا يلزمك يا عبد العزيز، وجعل **محمد بن الجهم** وغيره يصيحون (يقولون)، ظهر أمر الله وهم كارهون، جاء الحق وزهق الباطل **وطمعوا في قتلي**، وجثا بشر على ركبتيه وجعل يقول : أقرّ والله يا أمير المؤمنين بخلق القرآن"[1].

هذه الجرأة على الدماء، واسترخاص الأنفس في إطار نقاشات علمية لا تستدعي كل هذا حالات مرضية من العُصَاب الفكري، رسّخت ثقافة التعنّت بالجدل والاستخفاف بالحياة، وادعاء العصمة للذات في مقابل التطاول على الغير؛ فما يمنع من أخطأ التحليل، ولم يهتد إلى استبانة الحق عند التأويل، أن يُرَدّ إلى الحق بالحجة الظاهرة، والجدل بالتي هي أحسن، خصوصا وأن الأصل في العلم وتحصيل المعرفة البحث عن حلول لإشكالات نظرية استغلقت على الفهم، وليس استعراض السيف، والمبارزة لإزهاق المهج. فالعَالِم الحق ذات عاشقة للمعرفة، متى رُدّ إلى الحق وعرفه، رجع هيّنا ليّنا لاتأخذه عزة بإثم، كان يكفي أن

[1] نفسه ... ص : 36-37.

يقال إما أنك محق وإما أنك مخطئ، فإذا كنت محقا وجب تثبيت فكرتك ودعمها، وإذا كنت مخطئا رجعت عن فكرتك إلى الحق. فيكون الخطأ والصواب في التجارب البشرية هو المعادل للحق والباطل، فالحق كامل من الله، وإدراكه من الناس بالتلقي للمستطاع لا يكون بنفس كمال إرساله. وأما التكفير والتنكيل! فمغامرة بالدين ومقامرة بالمصير، لا يرضاهما الإنسان السوي لنفسه، لأن غايته الهداية [لنفسه ولغيره] أما العجلة إلى الموت والقتل فلا علاقة لها بالعلم، إن هي إلا أعراض نفسية عدوانية متسترة في أغلفة الدين؛ أما من ظنّ أنّ الموت سيخطئه فهو أحمق، الموت لا بدّ منه، ولقاء الله لا مفر منه (إنك ميت وإنهم ميتون)، فلم الاستعجال ؟ ويا ويح من لقي الله وفي رقبته نفس بريئة :

﴿من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس، أو فساد في الأرض، فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا، ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات، ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون﴾ المائدة : 32.

ينبه القرآن إلى كون الجرأة على النفس الواحدة جرأة على كل الأنفس، وتحدّ لله في تدبيره ومشيئته، وكأن القاتل يقول بلسان حاله : الله يحي وأنا أميت، الله مبدئ وأنا منهي؛ بل يقول متجرئا على مقام الألوهية : الله ربٌّ لم يعرف كيف يُربّي خلقه (تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا)، فيعمد المجرمون إلى تصحيح ما يعتقدون أنه خطأ إلهي في خلق من لا ينبغي أن يُخلق، وإيجاد من لا ينبغي أن يوجد. يحكي القرآن قصّة نملة ودبيبة فاض إحساسها الرقيق وتقديرها لنعمة الحياة، فاهتز وجدانها حرصا على أخواتها من جور الأقدام الغافلة؛ لترحم ذلك التقدير المرهف لنعمة الحياة، والحرص على النجاة للنفس وللغير أيضا، فأكمل المشهد بإظهار سلوك الصالحين : نبي الله سليمان يتبسّم مقدّرا للنملة شعورها، سائلا الله أن يجعله من عباده الصالحين، وهم غير هؤلاء المسارعين إلى القتل بفرح وانتشاء :

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي

أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ، وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾ النمل : 19.

ينبغي أن تكون مطالب الخير للأنام كلهم، وأن يكون شعار الحضارة الناجحة كما الإنسان الناجح : "**أفيد نفسي وأعين غيري**"، فلا حق لأحد أن يطرد أحدا من دار ضيافة وجد الجميع فيها مجتمعين بغير إرادتهم، وكل إنسان جاء لهذه الدنيا مدعوا وليس عبثا، وكتبت وثيقة دعوته في أمشاج مجهولة له معلومة لربه، محددة الزمان والمكان، محددة التقاسيم؛ والرجوع سيكون في رحلة وداع لا يدرك الإنسان توقيتها ولا مكانها، كما لم يكن يدري شيئا عن موعد قدومه، ولكن الذي ينبغي أن يكون معلوما لكل هؤلاء الذين انحدروا من أب واحد أنهم ضيوف المشيئة الإلهية، وأن دار ضيافتهم هي هذه الأرض، إنهم أبناء أسرة واحدة، آدم وحواء، تشعبت بهم سبل الحياة، كما تتشعب بأسرة في بيت واحد يهاجر أبناؤها شرقا وغربا :

﴿وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون﴾ الأنعام : 98.

﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ هود : 61.

والذي لا يعرف كيف يصنع معروفا للناس يعرف كيف يكف شره عنهم، وكل دعاوى الخلية والتقوقع، ودعاوى التميز التراثي، لا تساوي شيئا أمام تراث الكدح النبيل للمشترك الإنساني والذي يمكن تقاسم منافعه، وهذا هو البعد التربوي الذي يفضي إلى التقائية كونية يمكن أن تنشر **العولمة** إيجابيا، لأن العالمية مشدودة إلى ضمانة عظيمة تستحق الحمد : ربّ العالمين. وعكس ذلك كله تنشئةٌ على الشوفينية والعرقية والمذهبية

والطائفية والحزبية ... وحظٌ على التقلّص والأنانية، ومنعٌ للتقارب بين الفئات والمجتمعات والشعوب، وحدٌّ من امتداد الخير ليستفيد منه الجميع[1].

لقد أمر الله نبيه أن ينذر عشيرته الأقربين، إلى حين فقط، ولأجل بناء النواة الأولية الضرورية لحمل الخير في إطار التدرّج الاستراتيجي، ثم بعد ذلك لابد من تعديته إلى الناس، فإذا كان التّراث مُرسَلا للمعنيين به، فإن محمدا مرسل للعالمين :

﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ الأنبياء : 107.

ولا يخفى أن فاتحة القرآن استهلال يعلن عالمية الربوبية، وهي تكثيف دلالي لكل المتطلبات التي سيتم تبيانها عبر المسافة النصية الكاملة للقرآن الكريم؛ والحقّ أن الخير الذي لا يطلب أن يعمّم على النّاس جميعا لا يكون خيرا.

7. تعميم المعرفة وتيسير المنهج :

كل القضايا الاجتماعية يمكن الولوج إليها عبر مدخلين : إما **بسيط وتبسيطي**، وإما **مركب وتعقيدي**، غير أن التبسيط والتعقيد يكونان موضوع إرادة من جهة، وموضوع إكراهات متنوعة من جهة أخرى؛ فيكون التحدي هو إعمال آليات **المواءمة** للخروج من إكراهات الواقع بإرادة التبسيط عوض التهويل، إنما البلاغة في خدمة **التوصيل المعرفي**، البيان بالمفهوم القرآني، أي التيسير لتحقيق التذكّر وليس البيان المحرّف الذي يُغثّي ويشوّش ويلبّس ويُغمّض ويُعوّص، كل ذلك ليس من القرآن :

﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ﴾ القمر : 17.

---

[1] أفضنا القول في هذا الموضوع في كتابنا الفكر والعمران جدل الاحتواء والتجاوز؛ فصل : الميزان في بناء الحوار وتدبير الاختلاف، مرجع سابق.

فالتيسير منهج متكامل لبناء المعرفة على أصول تواصلية تجعل امتلاكها ونقلها وانتقالها أشياء ممكنة، في حين يكون التعقيد وسيلة لاستفراد فئة محدودة بأسرار مزعومة للمعرفة، وجعل المتطلعين إليها متطفّلين ومتطلّمين إلى ما لا يناسب قدراتهم، وبذلك ينقسم المجتمع إلى عارفين مُستغِلّين مُستغَلين، وجُهّال مُستغَلّين مضطهَدين. ولعلّ من حسنات المدنية الحديثة إتاحة إمكانية التعلم والترقي المعرفيين للعموم وللمجموع المقهورة، في حين كان رجال الدّين يستأثرون بالعلم والمعرفة ليكونوا كهان المعابد وحراس العقول، وما زال بعض الباحثين يخصون أنفسهم بالمسائل العويصة، لا تخرج منها غير الإثارة، والجدل، والإبهام، وإغلاق العلم على المفهوم، وكل ذلك من أجل أن لا يكون الفكر مُبتذلا، وأن لا تكون أسباب المعرفة متاحة، فنسمع أن الناس ثلاثة : خاصة الخاصة، والخاصة، والعامة، تصنيف رعته تقاليد الاستهتار بقيم تعميم العلم، ثم صار شبه مسلمة في الفكر التقليدي؛ ولا أحد يبذل مجهودا لتقريب المسافات بين هذه الفئات، حتى صار ذلك كأنه قدر المجتمعات المتخلفة. أما المطلب القرآني البيّن فينشد أن تكون **القراءة هي أولى الأولويات، والتعليم** شرط الحضارات؛ والدول المتقدمة بالعلم والمعرفة لا تزيد على تفسير آية القرآن التي استهل بها الوحي اتصاله الأخير بالأرض : "اقرأ"، إنه أول أمر قرآني وأجلّ آياته تدفق العلم والمنجزات الحضارية البديعة بالعلم.

ليس قدرا أن تبقى المجتمعات فريقا من المتعلمين العلماء، وفريقا من الأميين الجهلة؛ بل المطلوب هو بذل الوسع لتضييق الخناق على الأمية والجهل، فلو استطاع الناس أن لا يكون في الأرض أُمّيٌّ واحد لكان ذلك مفخرة للبشرية، وأما تبرير هذا الهضم الذي يجحف بحقوق فئات عريضة من الناس في العلم والتعلم، فتلك أخطاء حضارية، لتبديد المطلب القرآني العظيم "اقرأ"، بالمطلب التجهيلي "لا تقرأ، أنا سأقرأ لك"، وإن البشرية اليوم لتحيّي المجتمعات الناهضة بالعلم، المستنهضة لطاقات كل أبنائها، تكفل تعليمهم، وترقيهم بالمعرفة؛ ولا تحيّي أولئك الذين يتشبّثون سوق الجهالة رائجا، ليحفظوا لأنفسهم وجاهة "علماء" في مقابل "دهماء"؛ ولا يخفى أن "العامة" في اليابان مثلا، أو في الدول التي تحترم

بتنمية مواطنيها، ليسوا هم "العوام" في المجتمعات التي يغلب عليها الخمول والجهل، ولربّما وجد من المجتمعات الحية اليوم من انقرض عندهم، بسبب التشمير للعلم والتعلم، مصطلح الأمية كما انقرض الطاعون.

وثمة أسباب غير ذاتية لتعقيد المشاكل وجعلها عصية على الأفهام والإرادات معا، من بينها انتماؤها إلى تاريخ قديم، واصطباغها بقدسية القادم؛ مما يجعل إمكان ترويضها يصطدم بالعتاقة والقدامة معا؛ فالعتاقة تزودها بنوع من الشرعية التاريخية، فتكون إرثا أبويا خلفه الأسلاف (التراث)، ويكون التقدير السائد أنهم ما عجزوا عن حله إلا لأن الحل مستحيل، وما يستحيل على الأجداد لا يستقيم للأولاد، وإلا كان ذلك تطاولا عليهم وقدحا في قدرهم ومكانتهم، وعقوقا لا يليق من أبناء بآبائهم؛ إنها منهجية العصى الاتباعي، وما من شيء يجهز على الاقتدار الإنساني على البحث والإنتاج المعرفيين مثلها، ولا يجد طاقة الإبداع المودعة في طبيعة التكوين الإنساني شيء كما تجد. فالعجز المعرفي يتحجم دائما عن تعطيل ملكة الاجتهاد، فيكون الاحتراز والتوقّي والإرجاء، أسلم من الخوض والبحث والتمحيص، وعادة ما ينشأ لدى العاجزين الدفاع لتبرير عجزهم بأنه قعود اختياري خوفا على الدين من التقوّل والافتئات، وقد يذهب البعض بعيدا إلى شرعنة الكسل الحضاري، والتعويل فقط على اجتهادات الأقدمين ورفعها إلى مستوى مقدّس لا يقبل ردّا ولا نقدا، فيتأسس نوع من الرّدع الفقهائي ضد كل اجتهاد، أو تأمل، أو اختراع، فيكون التعطيل فنا قائما بذاته له منهجه ومصطلحاته، وهو يخترق كل الفنون والعلوم يعمل فيها عمله الشيطاني.

ثم يدوم الاحتراز والخوف من الإبداع حتى يغلب ملكة العقل قلبا وظيفيا، فيتآكل التفنن في تقليب الأفكار، واعتماد التعقل والتوليد إلى دعة وسكون وتبعية واستتباع، فيكون كل لاحق عالة على كل سابق، وكلما تجدد الالتحاق بهتت جودة التقليد وبليت صبغته، فيصير مقلدة الأخيرين أسوأ من مقلدة الأولين؛ ثم يصاب العقل بمرض وراثي يطور مهارات نقض التفكر والتدبر والتعقل، فينتقل من مكابدة الإبداع إلى دعة الاتباع، أي يكف عن الاجتهاد أولا، ويكتفي بترديد منجز السابقين والرّضى بالفتوى عندما يتحجز المجتهدون؛

والفتوى الناجمة عن رصد إبداع الغير، حلّها وليس كلها، تعبير عن توقف العقل عن إنتاج الخير ابتداء، والنظر في ما يتنجه الغير حلال هو أم حرام، ولو كان المسلمون ينتجون ما احتاجوا إلى الفتوى إلا قليلا، إذ الأصل أن لا ينتجوا إلا الحلال. والغريب أن بعض ما يكون حراما اليوم بسبب تداعي العقل الخامل إلى التوقف والتّوقّي والاحتراز، يصير حلالا بعد مدة من سريان الواقع، وجريان الطبائع، وبعد أن يكتشف الجم الغفير فوائد ما سبق نبذه وتحريمه، يندفع جماعة من (الفقهاء) للعمل على التسويغ والتحليل والتبرير لاحقا، ضدا على منع وتحريم سابقين، ولا أحد سيحاسب من حملوا النّاس على التحريم حملا بحجة أنهم لم يستبينوا وجه الحق الذي ظهر لغيرهم سابقا، وظهر لهم لاحقا، بعد طول تنطع وتمحّك وتطاول على من كان له رأي غير رأيهم[1]، ولو أطاع النّاس الكثير من آراء الفقهاء لظلت المجتمعات جامدة عند عصور غابرة؛ لهذا ينتزع النّاس مواقفهم عمليا، وبعد سنوات أو عقود يلتحق بهم الفقهاء، ولعل أوضح الأمثلة على ذلك :

- تحريم الانتخابات أولا، ثم إجازتها لاحقا؛
- تحريم ولاية المرأة (التشريع في البرلمان) أولا، ثم إجازتها لاحقا؛

[1] التراجع عن الفتوى يتم بدون أي محاسبة أو مسؤولية، وبطريقة أقرب إلى العبث، فيقولون اجتهدنا وأخطأنا، وبما زلنا نتعلّم، والآن اجتهدنا وأصبنا ولم نعد نتعلّم ! كل هذا سيكون لا بأس به لو أنّهم لا يجبرون النّاس جبرا، ولايزدرونهم ازدراء، حتى إنهم ليستحلّون دماء مخالفيهم باستسهال فظيع، فيكفّرونهم بالقول الأول، فإذا صاروا إلى رأي من كفّروهم لا يكفّرون أنفسهم، وكما شهدناه من هذه المواقف خلال العقود الأخيرة من هذه المواقف: القول بحرمة المؤسسة التشريعية، وتكفير من يجيزها لأنها تشرّع بدلا عن الله في اعتقادهم، وبعد عقد أو عقدين من الزمن، صار جلّهم يقول بجواز ذلك وكونه لا يصطدم مع الشريعة. والحق أنه بعد أن يتراجعوا عن مواقف كبرى كهذه، لا بدّ أن يطلبوا الغفران ممن ظلموا أو ربما قتلوا أو نكّل بهم بسبب فتاواهم الأولى، ويعلنوا ندمهم على ما أصاب النّاس بسببهم من تأخر وتوقف حضاري. فلعل ذلك يفيد في أ ن تكون الفتاوى نسبية، والمفتون أكثر تواضعا وتواصلا فيما بينهم ومع من يخالفهم بعلم غير علمهم.

- تحريم سياقة المرأة الآن في بعض الدول، ثم سوف تباح لا حقا[1].

إن الجمود بصفته مناقض للمنهجية الشرعية، يفوّت على المجتمعات فرصة الاستبصار والتوقع والاختراع، فلا يدعها تسبق لأي تخطيط استراتيجي، ويغلّها بالعمى الاتباعي والتقوقع والصراع، فلا تلتزم إلا بالتخطيط الكارثي؛ وهذا مناقض للآليات القرآنية المسماة "بصائر"، ولا يوافق ما توصّلت إليه منهجية التدبير من اعتماد **التخطيط الاستراتيجي**، وإعمال **آليات التوقع**، وهي آليات تبارك حاسة النظر العقلي، وتجعلها تشتغل بنفاذ لكشف ما يؤهل كل الملكات الإنسانية المتاحة للاشتغال بحيوية التحليل الجاد والنشيط للوقائع، لترى المستقبل بعين البصيرة، مستعينة بكل ما يتيحه لها البصر من حقائق تحت أعينها :

﴿قد جاءكم بصائر من ربكم، فمن أبصر فلنفسه، ومن عمي فعليها، وما أنا عليكم بحفيظ﴾ الأنعام : 50.

هذه الآليات التي يعجز المنهج الاتباعي عن إعمالها، لكثرة ما يصطنع من الموانع والعوائق، هي السبب في هذا العمى الذي يفسر هذه الآية، فالاستبصار قادر على تزويد العقل بطاقة معنوية تمنحه القدرة على النظر الواضح والبعيد؛ غير أن كثرة التقليد والجمود، ترسب رَكاما من الكسل للمكتسب، وتجعل اجتهاد اللاحق عالة على السابق، مما يعطل إمكانية الاستفادة من هذا الاستبصار، وحتى لو رأى الناس تجربة ناجحة عند غيرهم عموا عنها ولا يستطيعون رؤيتها والاستفادة منها، ومهما كانوا عالقين في فخ قيم سلبية تلتف على الإبداع، والاجتهاد، والنظام، والنظافة، والتطور ... إلا أنهم فاقدون لنخوة استثمار

[1] كتبنا هذا قبل أن يتحقق ما توقعناه من إجازة سياقة المرأة للسيارة بعد تمكّنٍ لا معنى له من بعض فقهاء الجمود، والذين تحولوا فجأة لتبرير الفتوى الشرعية الجديدة –ضدا على الفتوى الشرعية القديمة– وقرروا أن قيادة المرأة للسيارة صارت حلالا، وقد أهينت نساء والتمن وتعرضن للسجن بسبب الفتوى الأولى.

الحرج؛ بل سادرون في عماهم يرون ذلك كله ولا يبصرونه، فماذا يملك رسول الله لهؤلاء القوم البائسين، سوى أن يعلن لهم قرآنيا ضرورة تحمل مسؤولية مسلك معرفي اختاروه لأنفسهم :

– إذا أرادو أن يبصروا فذلك سينفعهم، ويفيد أنفسهم (من أبصر فلنفسه)؛

– إذا أرادوا أن يغلقوا أعينهم معنويا أي عقولهم، فذلك سيضرهم ويجني عليهم (من عمي فعليها)؛

– وهو لا يملك لهم شيئا بعد أن أبلغهم الرسالة، فليتحملوا مسؤولية فعلهم (ما أنا عليكم بحفيظ).

وأبرز أمثلة الانزلاق الممكن إلى هذا العمى، مناهضة السياسة القائمة على الشورى، والاعتراض على بناء المؤسسات وفصل السلط، بحجة أن الحكم تعيينا يكون من الله، شريطة إقامة العدل، وتجنب الظلم؛ وهذا الطرح لا يستشعر وجود تعارض بين : تنصيب إلهي واشتراط العدل؛ فهل يلزم الشرط للمنصِّب (بكسر الصاد وتشديدها)، أم للمنصَّب (بفتح الصّاد وتشديدها) ؟ فهل كان الله ليقدّر التنصيب، ولا يقدّر العدل ؟

وعليه، الله لا يرسل إلا الأنبياء، وإذا جمع لهم مع النبوة ملكا أمرهم بالقسط وألزمهم به، وزوّدهم بخوارق تناسب التنصيب الإلهي، فسخّر لسليمان الريح غدوها شهرا ورواحها شهرا، وألان لداوود الحديد. ثم شيء آخر يجعل مناهضي المسؤولية السياسية (الديموقراطية المتخلّقة) يجانبون الصواب في تحليلاتهم وتبريراتهم، معتبرين التغلّب مقبول شريطة إقامة العدل، وهؤلاء لا يستقرئون معطيات التاريخ، ولا يفهمون طبائع العمران، فالعدل له مقتضيات، ومن أبرز مقتضياته، التّطاوع في التدبير، والتكافؤ في الأقدار، وإقامة آليات المحاسبة المانعة من الشطط، فيكون الالتزام بالعدل عند ذلك مؤسسا بقيم ضابطة وضامنة، فالعدل لا يكون بالهوى والتفضّل، بل بالأجرأة والتتبع والتدقيق؛ ومع الأسف نحن مضطرون في كل مرة أن نتحدث عن أشياء هي عندنا أحلام وأمنيات نسعى للبرهنة على جدواها ونفعها، علما بأنها عند غيرنا لم تعد أحلاما يرجون حصولها، بل وقائع يحيونها؛ هذا الضلال

الحضاري، القريب من الحمق، يدعو العقل السياسي العربي إلى أن يخترع "العجلة" من جديد. فدروس السياسة الناجحة مبسوطة أمام المسلمين في بعض التجارب الغربية، وفيها من قيم الخير والعدالة ما يجعلها دروسا إنسانية قابلة للتعميم، بل الكثير منها هو تفسير لآيات بيّنات من القرآن الكريم، لما جعل **العدل والقسط** مظنّة للفوز والنجاح، وجعل **الظلم والجور** مطية للدمار والهلاك، وجعل أمور الناس يدبرها الناس في ما بينهم، لأن ذلك شأنهم ومجال تدبيرهم، وموضوع حسابهم.

الفصل الثاني

الإسلامية والعلمانية

1. تقديم :

تتحرك الثقافة العربية منذ أمد طويل في دائرة مغلقة لثنائية حادة استهلكت جهود المفكرين والباحثين، وأَرْدَتْ كفاءات عقلية كثيرة بقيت تائهة في عُصابيتها المتناحرة ما بين تقليديين محافظين كلاسيكيين صار الإسلاميون أكثر من يمثّلهم، ومجدّدين تقدميين حداثيين صار العلمانيون أكثر من يمثّلهم. ووضع العلماني في مقابل الإسلامي توصيف مصدره تشخيص واقعي، أي ملاحظة ما هو موجود ومعروف من المظاهر التي تجلّى بها عمل الفريقين في الحقلين الثقافي والسياسي، ولا تفيد هذه الثنائية أن العلماني ليس مسلما، بل هو ليس إسلاميا[1]، أي لا يقر الإسلاميين على منهجهم. كما لا يعني أن الإسلامي ليس ابنا لعصره متمثلا للكثير من تجلياته المفارقة لمرجعيته التراثية.

نجد الفريق الأول يقترح الرجوع إلى التراث لأنه مصدر إمداد هائل قادر على منح الثقافة العربية تميُّزها ويحفظ لها شخصيتها في مقابل الآخر؛ ثقافة أثبتت تفوقها سابقا، وفيها من القيم الفضلى ما لا يتاح للغرب. وفريق ثان يرى أسئلة عصر تستجد في كل آن، فلا يرى لها جوابا إلا في ثقافة غربية تمتلك مفاتيح العصر وتتصدى يوميا لرهانات التحديث والإبداع؛ ثقافة راكمت رصيدا علميا ومعرفيا غير متاحين للتراث. ويتهم الفريق الأول الثاني بالعمل على تغريب الأمة وسحب بساطها الطبيعي من تحت أقدامها، وسَوْقها إلى زمن الآخر استدراجا إلى استعمار معنوي يلهب الشخصية العربية في المنجز الغربي، ويثبط الإرادة والاقتدار العربيين ويجردها من حيويتها الحضارية، ثم الإجهاز على الهوية بما يخدم الاجتياح الثقافي الغربي. بينما يتهم الفريق الثاني غريمه الأول بالجمود والتقليد، والعيش على شعارات وأوهام أكثرها أحلام ذهنية تنتهي إلى حرمان المجتمعات العربية والإسلامية من إيجابيات

---

[1] نحن لا نقول بنصرانية العلمانيين جميعهم، بل نقول ليسوا سواء، من العلمانيين مؤمنون ومنهم ملحدون، ونعرف منهم جماعات يؤمنون بالله واليوم الآخر ويؤدون الفرائض والشرائع، ولكن قناعتهم السياسية الراسخة تميل إلى أن الدين لا دخل له في السياسة، فهم لا يدعون لنبذ الدين ولكن إلى الفصل بينه وبين السياسة، وذلك بسبب ما حققه رجال الدين عبر التاريخ من عبث بمصائر الناس والتنكيل بعقولهم.

الانفصاس الأمثل في منجزات العصر التحريرية، وإغراقها في حاذقية ماضوية ورجعية مثبطة؛ مستكفين بالسلف والأجداد يطلبون منهم أن يجتهدوا لهم ويحلوا لهم مسائل عصرهم الحالي، وهذا أمر ممتنع وموسف. كلام كثير وسميك تمتلئ به متون وأسفار جعلت غايتها النقض والإطاحة بالاتجاه الآخر، وفي طريقها لحل معضلة التقدم والتخلف وأسبابهما، انحرفت الثقافة العربية لتطوير آليات سجالية لا تمل من استظهار نقائص الخصم والتفنُّن في تهوين أفكاره وقيمه، فصار النقاش إلى تشنج ثقافي لا يحل معضلة قائمة، بل يزيد أخرى معها تُمكّن للعقم الحضاري ولوازمه وتُرسّخ جذورهما؛ كما تجعل إمكانية تقسيم المجتمع وإغراقه في الصراعات الداخلية قريبة.

كان من الممكن استثمار الجدل وتحويله إلى فوائد إيجابية، تجعل كل طرف يُقوّم رؤاه ويتنبه إلى ما يسديه الطّرف الموازي من نقد مفيد من شأنه أن يقيم فهما تواصليا قد يستمر في الاستدراك والتصويب لإعادة الصّوغ وتعديل ما يشوب البناء من نقص أو خلل، فالكثير من ملاحظات الإسلاميين على العلمانيين صحيحة، وهم يرونهم لا يهتمون بإيجابيات الحضارة الغربية الماثلة في العلم والحيوية الحضارية والاجتهاد، بل ينحرفون في الكثير من الأحيان إلى سلبيات الحضارة الغربية التي باتت تشكل عبئا على النمو الطبيعي لهذه الحضارة الإنسانية الهائلة وغير المسبوقة بنتائجها الناجعة، في عقر دارها، والكثير من مثقّفي العلمانيين يتغنّون بالحرية، ويسدّون المنافذ المفضية إليها، والكثير من النقد العلماني للإسلاميين وجيه ومفيد وحقيقي، يوقف هذا التيار على نتائج تقوقعه الذي يجرف الأمة في اتجاه المزيد من التفرقة والتخلّف والانحطاط، بسبب إلغاء ملكاتهم العقلية لفائدة منجزات عتيقة، وانغماسهم المفرط في مشتبهات التراث.

بات الجدل مدمّرا لكل عناصر الإيجاب في الخطابين، فلم تغنم الساحة الثقافية غير نتائج عمية ومُعيقة، امتدت آثار النقض الثقافي سياسيا واجتماعيا لتشرخ المجتمع العربي بين هؤلاء وأولئك؛ بل إن أسئلة جوهرية مفيدة وردت في خضم الجدل بين الطرفين، تمشّت في

رحى للمماحكة، فأخرجت من سياق التفكُّر والتدبُّر، وأُلحقت بسياق النقض، فصارت طبيعة النقاش محكومة بنتيجة مسبقة حاكمة لكل نقاش :

كل ما يقول به **الاتجاه التقليدي–الإسلامي** فاسد في نظر **الاتجاه الحداثي–العلماني**، وكل ما يقول به **الاتجاه الحداثي–العلماني** باطل في نظر **الاتجاه التقليدي–الإسلامي**. وكل "أ" عند هؤلاء، سيكون "لا أ" عند أولئك؛ فصارت البيئة العربية تنتج شيئا شبيها بآليات الفرقة السنية الشيعية أفقيا، فطفحت الساحة الثقافية بتناكر **أيديوعقدي**، انقلب احترابا مشينا على الساحة السياسية. فغرق المجتمع عقودا طويلة في دوامة تخلُّف فكري ما فتئ يشهد على عجز الجميع، واصطُنعت وضعيات استبدادية سيحاول كل طرف أن يوظِّف قوتها للبطش والتنكيل بالآخر النقيض، فصار الجزء الأهم الباقي لاعتقاد كلا الطرفين هو : القضاء على الفكر الخصم جملة وتفصيلا، وطمس معالمه، والإجهاز على من يمثله إذا أمكن، فساهمت الثقافة من حيث تدري في خلق جو مناسب لانتعاش **الديكتاتورية** بكل عنفوانها.

لقد فوت المثقفون من الجهتين، على أنفسهم وعلى مجتمعاتهم، فرصة كبيرة لإنتاج قيم **الحرية والتعايش وتدبير الاختلاف** بين تيارين كبيرين، يمكن أن يبرهنا على أن الثقافة ستتحول إلى معلم بارز للتعدد الإيجابي، دون غطرسة أو غلو أو إرهاب، فمساحة الاختلاف الكائن والممكن، قادرة على امتصاص بقع الاختلاف، بل نفترض أن الاختلاف قادر على تمتيع الحياة بمزايا التنوع المفيد بين ميولات لا يمكن لجميع فئات المجتمع الانضواء في لون واحد من ألوانها، مما يعني الحاجة الماسة إلى بناء **فقه لتدبير الاختلاف** لفائدة المكونات السياسية والثقافية العربية. وكان بإمكان الثقافة لو رعت **ديمقراطية فكرية** ناضجة، أن تُعْدِيَ نتائجها إلى قطاع آخر هو في أمس الحاجة إليها، حتى لا تصير نتائج التحايد داء **لفقدان المناعة الحضارية**؛ فبإمكان تشخيص موضوعي أن يبرهن أن المناعة تآكلت فعلا بسبب الاحتراب البيني بين مكونات الجسم العربي الواحد، حتى صارت الحدود فضاءات تربّص، لا تعطي فرصة للانشغال الكامل بالتنمية الوطنية، بل ينصرف جزء كبير من المجهود

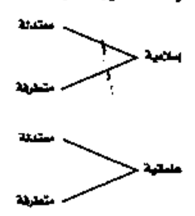
التنموي لمواجهة الجار المتربص. والحق أننا بحاجة إلى زخم ثقافي جديد لتأهيل الفريقين، وفرض إيقاع للدفاع عن الأنا في حاضرها الراهن، وتمتيع الإنسان العربي بالثقة الكاملة والقدرة على أن يصبح عضوا كاملا في نادي الإنتاج المعرفي، تماما كما كان آباؤنا ينتجون، وكما صار جيراننا الغربيون والشرقيون ينتجون، بإمكاننا نحن أيضا أن ننتج هنا والآن، أي بإمكاننا أن نستفيد من أجود ما يطرحه العلمانيون والإسلاميون لبناء أسس التدبير الحضاري المحكم، وعلى رأسه التدبير السياسي.

2. بين الإسلاميين والعلمانيين :

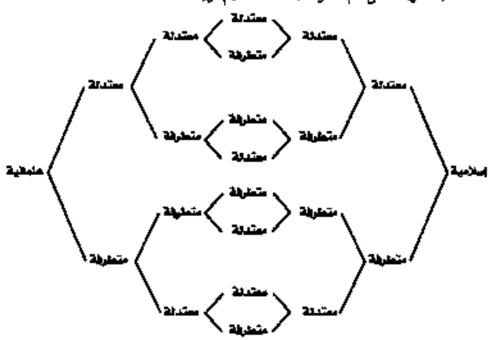
هذه الثنائية العصية تزيد المجتمعات العربية والإسلامية انقساما وتدهورا، وتجعل التربص الفكري، والوجداني، وأحيانا الميداني، يسود مكان الحوار والتواصل والتفاعل البناء، والواقع أن كثيرا من عناصر التماثل موجودة لدى الطرفين، سواء السلبية منها أو الإيجابية. إن الاختلاف حقيقة كونية كبرى تتنامى بشكل تصاعدي من الذات إلى الأقرب فالقريب فالبعيد فالأبعد ... وكلما زادت المسافة واتسعت الدائرة أعول حجمها واتسع سلطانها، والعجيب في أمر الاختلاف أنه من الوضوح بحيث يخفى على الكثيرين ممن يحاولون التنكّر له، أو إغفاله عند قراءتهم وتحليلهم للوقائع. وإذا كنا لا نستطيع أن نعثر على بصمتين متماثلتين، فمن باب أحرى أنه لا توجد شخصيتان متماثلتان[1]. فكل شخصية هي بصمة فكرية لا تقبل الاستنساخ حتى بشكل آلي، ولما كانت كل مجموعة فكرية (أطراف الفكر العربي) عبارة عن صياغة متعددة لرؤى تبدو متماثلة في ظاهرها، بما أحرزته من درجات التقارب في ما بينها، فإنها في المستوى العميق قراءات شبه متفردة لتفاصيل الفكرة، مما يقسم الطرف أو المجموعة الكبرى إلى مجموعات أصغر فأصغر، ونظائر غير أمينة تنتظم داخل نفس

[1] الشخصية بالمفهوم الذي يمنحه علم النفس : أي المؤهلات والسلوكيات، والقدرات والإنجازات، وبشكل عام الشخصية من حيث التصور والعاطفة والتفكير والأداء اللغوي .. الخ.

الحاضنة الفكرية، ثم تنتظم المجموعات الصغرى في كليتين جامعتين هما : **الاعتدال والتطرف**، لهذا نجد عند كل طرف هذه المتوالية التالية :



ويمتد الاعتدال والتطرف داخل كل مجموعة صغرى ليصنع تلوينات متعددة لاتجاه واحد، سرعان ما يفقد التواصل الداخلي في ما بين عناصره، ويصبح أقرب إلى مجموعات كانت نقيضا في الأصل، ثم صارت بتمدد التقسيم قريبة.



وداخل كل فكرة كلية (الإسلامية مثلا) تستطيع التنقل بين مجموعات صغرى من حدود المتطرفة تطرفا متطرفا إلى المعتدلة اعتدالا معتدلا، وبينهما مسافات تسع مجموعات أخرى تدفع بعناصر المتوالية في الجاهين : أكبر وأصغر (أكبر تطرفا / اعتدالا؛ أصغر تطرفا / اعتدالا).

إن هذه الفسيفساء تتحرك بشكل خفي داخل الحاضن الكلية، وتظهر الانسجام في ما لا انسجام فيه، نظرا لغياب التدقيق في وضعيات الجماعات ونصيبها من الحكمـــــــة، ما يجعل التحليلات المرتبطة بتجليات الفكر العربي متعجلة الاستنباط، غير متثبتة في استخلاص النتائج واستصدار الأحكام، فلم يفرز الحوار حتى اليوم غير نتائج ضعيفة لا تصل إلى مستوى يبني أسس فقه جديد لتدبير الاختلاف؛ والسبب المانع من ظهور النتائج تكمن بعض وجوهه في قراءة الانسجام في ما لا انسجام فيه؛ أي إسقاط المكونات الذهنية للمفكر، على الوقائع الثابتة، فيكون الحوار إسقاطيا بحيث : **كل طرف يحاور أشياء لا يحيط بكل مكوناتها، بأشياء لا يُمثّل كل مكوّناتها؛** أي دون تنقية جزئية لمكونات الفكرة التي تحاور، ولا التي تكون موضوعا للحوار[1]. ويمكن للتحليل الآتي أن يقرب الصورة :

إن حوار العلماني للإسلامي يكون للكلية الذهنية التي يستبطنها العلماني عن الإسلامي–دون أن يكون هذا الإسلامي حائزا الصفة التمثيلية لكل التوجهات الإسلامية– فينتج تناقض مطلق يكون بموجبه كل إسلامي : تكفيري + رجعي + لاديموقراطي + لاعقلاني ... في حين يكون كل علماني في نظر الإسلامي–دون أن يكون حائزا الصفة التمثيلية لكل توجهات العلمانيين– تقييما للصورة الذهنية المستبطنة : تغريبي + إلحاقي + ملحد + إباحي ... بينما العلماني في نظر نفسه : تقدمي + عقلاني + ديموقراطي + تفتحي + ليبرالي + علمي ... والإسلامي في نظر نفسه : وطني + تأصيلي + رسالي + شوري + رباني + علمي ...

[1] هذا بافتراض حسن النية عند الحوار، أما غير ذلك فحوار بالظاهر، واستبطان للرغبة في الاحتواء والتقويض.

يمكن لدعائم الحوار أن تنهض بضرورة الإنصات الحقيقي والمخلص ليفهم كل طرف مطالب الطرف الآخر، وذلك يكون بالقراءة الموضوعية العالمة عوض القراءة التفخيخية الحاضّة على إسقاط الصرح المعرفي للخصم من خلال تجميع النقائص ومضاعفتها والسكوت عن الفضائل وطمسها، وهذا تزوير معرفي يفضي إلى صناعة بوادر الاحتراب، ويخون مبادئ **الفضيلة العلمية** كما يسميها ابن رشد[1]، وهذا النوع من الحوار الذي صار اليوم ضرورة ملحة يحتاج إلى الفضيلة العلمية، أوالشجاعة الأدبية، أو الموضوعية، أو البراءة من كل النوازع والأهواء والأهداف الخاصة، ولا يتحقق ذلك إلا بشيئين :

أولا : الحد الأدنى من الاتفاق على تسمية الصالح صالحا والطالح طالحا، ويخرج من الحوار النزيه الجاد كل من يسمي الصالح البيِّن صلاحه غير ذلك، والفاسد البيِّن فساده غير ذلك : من ذلك تحريم الإرهاب واستسهال الدماء؛ حب العمل والعدل والتسلم والتوزيع الرشيد للثروات؛ وكراهية الكسل والظلم والاستحواذ على الثروات ... وهذه أمور لا تقبل الاختلاف، وكل المسائل الأخرى التي لا إجماع عليها بين الفرقاء، ينبغي أن تكون مشروع تداول مجتمعي، بالديمقراطية، حتى يظهر بالممارسة مدى نجاعتها أو بشاعتها.

ثانيا : الحاجة إلى النهوض من هذه السقطة الفاجعة التي لا يختلف أحد حول فداحتها؛ إن تغذية هذا الإحساس بضرورة تجاوز واقع الأزمة والانحطاط سيجعل للحوار حرمة تصله من هذه الحاجة التي ينبغي أن تجعل الفرقاء يترفعون عن العمل –غير المقصود– على تدمير أنفسهم بأنفسهم بخلافات استعرت بأسباب أكثرها غير وجيهة.

إن هذين الحافزين رغم اتساع النبل في مقاصدهما، لا تخفى محدودية نتائجهما، إذ كل المطلوب بتحقيق هذا الوعي أن يكون الجلوس للحوار جادًا وعمليا، لاصطناع البداية المطلوبة للانطلاق؛ وتنظيم الانطلاق شرط أساسي لتنظيم الاختلاف وإنجاح المهمة. فالإنسان قيمة خلافية بطبعها، فإذا أضيف إلى الاختلاف الطبيعي اختلاف كسبي، تحولت

[1] انظر محمد عابد الجابري "ابن رشد والفضيلة العلمية" من كتاب : "ابن رشد سيرة وفكر دراسة ونصوص" مركز دراسة الوحدة العربية، ط 5، بيروت.

الأطراف إلى مؤسسات لصناعة التباين وتحصينه، وهذا شأن داهم لا محالة يطيح بمفهوم الاجتماع نفسه، وسوف يحول العمران البشري القائم على الاجتماع، إلى الهدمان (الهدم المستمر) القائم على الاحتراب والصراع والتدمير. ومن شأن وعي جميع الأطراف بأسباب التدهور الحاصل[1]، أن يوجد دائرة وعي مشترك بين الإسلاميين والعلمانيين لمواجهة : الفساد، والفقر، والأمية، والجهل، والمرض، والتخلف بكافة مفرداته وبحصيلة ثقيلة أصبحت روائزها معروفة عند المنظمات العالمية الرسمية والخاصة. وحقيق بالجهود أن تولي شطر هذا الاجتهاد النبيل، وأن تطرح ما هي منشغلة به من تراشق وتصارع بحفر خنادق فرقة ضارية داخل مجتمع ينقاد لإنتاج قيم سلبية يستكثرها بالانقسامات الإيديولوجية المتنابذة، وبالإصرار على سلوك العداء والتنابذ حتى لا يبقى سبيل ولا رغبة لردم تلك الهوة القائمة، ولا لتطهير النفوس المنشطرة من تلك الضغائن والأحقاد.

لم يكن من نتائج هذه النعرات غير حرب أهلية في لبنان الثمانينيات، وحرب الجزائر الداخلية خلال ما سمّي العشرية السوداء، وحرب العراق وإيران، والحرب اليمنية السعودية، والحرب الليبية الليبية، والصراع المصري المصري، والمناوشات الضّارية في البرلمان التونسي، وما كان من احترابات الربيع العربي، وحروب أخرى مرشحة ... وهذه الحروب المتفجرة اليوم هنا وهناك بشكل مجنون وغير مسبوق، تذكّر بتاريخ انحطاط أوربا وحروبها الدموية التي امتدت حتى الحرب العالمية الثانية، بل حتى الحرب الأهلية الإيرلندية، حيث استغرق صراع البروتستانت والكاثوليك ثلاثة عقود عبثية، ليتغلب صوت العقل والحكمة بتوقيع اتفاق "الجمعة العظيمة" سنة 1998. كانت هذه النكسات الأوربية قبل استعادة الوعي والانخراط الفعلي والمنظّم لتجاوز الصراعات القاتلة بنموذج حضاري يستثمر فلسفة الأنوار والفلسفات الإنسانية المشرقة، فانعكست نتائج ذلك الوعي سلما مدنيا، وتعايشا اجتماعيا، واندماجا اقتصاديا، ثم تُوّج بتحالف عسكري ... ومن نتائجه الظاهرة اليوم اطراد النمو، وازدهار

[1] الأسباب الرئيسة التي يمكن الاتفاق حول رصدها.

المدنية. وقد صارت جاذبية النموذج الغربي تفرض نفسها بقوّة النجاحات التنموية المشهودة، فيما يتوكل النموذج العربي المنافس ويتدهور في كثير من المناطق :

"إن التحديث الغربي الذي يتم تصوره استنادا إلى ثقافة مشتركة، وإلى وحدة في الزمان -الخروج من القرون الوسطى- وإلى وحدة فعل -بناء مركز حكومي متجاوزا تفسخ علاقات السلطة الاقطاعية- قد أقام هيمنته أولا على علاقات سيطرة توطّدت بثبات، بل في نفس الوقت على حجّة الأسبقية الزمنية التي جعلت هذا النموذج الوحيد الذي يتم تقليده أو رفضه. ولا غنى عن ربط هاتين الحجّتين، حيث أن علاقات السيطرة في الواقع هي التي أضفت معنى الأسبقية الزمنية على هذا النموذج الذي أقيم في القرن التاسع عشر باعتباره المرجع الوحيد الإلزامي للتنمية"[1].

هذا السبق الزمني الذي يعتبره برتران بادي مبرّرا للهيمنة التدريجية التي يمارسها التحديث السياسي الغربي، هو الركن الذي يأوي إليه العلمانيون، معتبرين هذه الجاذبية السياسية ليست نتيجة استلاب حضاري كما يتوهّمه خصومهم، بل نتيجة اختبار واقعي لمردود هذه التجربة تنمويا؛ وبلا شك فالإسلاميون يرفضون هذا التحليل، بسبب قراءة جوانب أخرى تهم السياسة الخارجية لنظام يتعرّى من الديموقراطية في علاقته بالآخر، بل نتيجة التنمية نفسها محلّ نظر بسبب مدى شرعيّة مواردها، فهي لا تتم بتدبير رشيد للموارد الذاتية بقدر ما تتحقّق بالسطو على موارد الآخرين دون مبالاة بمصيرهم اللاتنموي.

هل سيفضي النقاش بالإسلاميين والعلمانيين إلى ملاحظة الحاجة الداخلية إلى كسب رهان التنمية وبناء السّلم الاجتماعي بالاستفادة من كلّ الفرص المتاحة، أم أن كلّ طرف سيتمسّك برؤيته الأحادية، فينتهي الخلاف شرخا عموديا يشقّ المجتمع بعيدا في أعماق الثقافة والوجدان ؟ الحقيقة أن اتفاق طرفين نقيضين في عالمنا العربي، يفرضان إيقاع التباين

---

[1] برتران بادي، الدولتان : السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة، لطيف فرج، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2017، ص : 55.

والتضاد الكليين ويغذيان الشحن العقدي والمذهبي، لو كان له أن يتحقق، سينهي حالة التربص والتحفز للإيقاع والانقضاض على الخصم بأدوات الدولة وسلطتها وسيمنع توظيف آليات البناء وتسخيرها من قبيل جزء لهدم جزء آخر. فيكون عائق التنمية الأكبر ناجما عن حالة التحايد هذه. إذن، لابد من وعي ينهي حالة الاختلاف الكلي، ليؤسس ائتلافا ضروريا، سوف يفضي إلى تجانس المكونات الإيجابية لدى الكتلتين الكبيرتين، دون أن يلغي مجموعات صغرى مناوئة؛ لكن التجانس سيفرض إيقاعه لإخراج التوتر من مركز الفعل وبؤرة القرار، ولن يتضرر الاشتغال الإجمالي لماكينة التنمية بوجود حركات صغيرة مخالفة، فهي ستجد نفسها بحكم قوة جريان الفعل الإيجابي لتجانس الكتلتين، منجرفة إلى الدوران في فلك الإيجابية بإيقاعها الصغير السلبي وغير المؤثر. والسبيل إلى هذا الاتفاق يبدأ من الوعي بوضعية التباين البنّاء، وطرح التصور الواهم للتضاد الكلي، لبناء علاقات جديدة قائمة على وجود اختلاف جزئي نشيط، في مقابل اتفاق جزئي في حالة كمون ويحتاج إلى تنشيطه؛ ولتوضيح هذا الوضع نستعيد المتواليات السابقة :

إذا كان الاختلاف حاصلا داخل نفس الحاضنة الفكرية (العلمانية نظير العلمانية) دون أن يمنع من تواصل أطراف الحاضنة الواحدة، فمعنى هذا أن الاختلاف في ذاته ليس حائلا، وإنما الحيلولة فعل زائد على الاختلاف، ويتأكد هذا بكون متوالية : (**علماني** : معتدل اعتدالا معتدلا) أقرب ما يكون إلى (**إسلامي** : معتدل اعتدالا معتدلا). وهو حدّ الاختلاف الأدنى بين العلمانيين والإسلاميين. وأما الحد الأقصى للاختلاف تمليه المتوالية : (**علماني** : متطرف تطرفا متطرفا) أبعد ما يكون عن (**علماني** معتدل اعتدالا معتدلا)، وأقرب ما يكون من (**إسلامي** متطرف تطرفا متطرفا). فتصير النتيجة المنطقية إلى أن يكون الإسلامي المعتدل أقرب إلى العلماني المعتدل من الإسلامي المتطرف؛ والعلماني المعتدل أقرب إلى الإسلامي المعتدل من العلماني المتطرف؛ وعليه يكون الاعتدال نفسه قيمة واصلة كما يكون قيمة فاصلة، والشيء نفسه يصدق على التطرف، فهو قيمة واصلة كما هو قيمة فاصلة، فالاعتدال قادر على تقريب قيمتين كما التطرف قادر على تقريب قيمتين. والنتيجة

هي تجاوز التطرّف من الجهتين ليشتغل الاعتدال في بناء البرامج الممكنة للنهوض بالمجتمعات العربية، مع الاستفادة من الإمكانات المتاحة بتشغيل طاقة الجهتين للاستفادة من أجـــود ما يجود به التراث من قيم وأفكار، والاستفادة من أجود ما يجود به الغرب من قيم وأفكار.

وسيتضح المسار التقريبي الممكن من خلال تحليلنا للمشترك السياسي بين **القرآن والعلم** وهو الأمر الذي يجعل الموقع السياسي المفترض قرآنيا حيّزا تشغله تجارب سياسية عالمية يفترض أنها علمانية، في حين أن تجارب سياسية متنوعة تزعم انتماءها الإسلامي تظهر سلوكا سياسيا بعيدا عن مراتب السموّ المنشود قرآنيا، فانتماؤها للإسلام من الناحية السياسية انتماء جغرافي في الغالب (بلاد المسلمين)، أكثر مما هو انتماء معرفي (وأمرهم شورى بينهم). من هنا نشأت الدعوة المستمرة إلى خلق توافق بين **الحكمة والشريعة**، لكي لا يتخلّق شعور التمتّر والنفور من كل ما ينتجه **العقل**، إذ العقل ليس مادة صماء، بل هو جوهر فاعل، وآلة حية مركوزة في نسغ–قلب الإنسان، وظيفتها العمل والفعل والاشتغال، في جميع الاتجاهات، في اتجاه الخير وفي اتجاه الشرّ : ﴿وهديناه النجدين﴾ البلد : 10.

هناك طريقان : إيجابي للارتقاء، وسلبي للانحدار، والشريعة تدعو العقل للارتقاء وتحثه على التسامي. ومما يفيد في ذلك أيضا إعمال الانتقاء الحضاري، وتفعيل **"آليات الاحتواء والتجاوز"** :

"الحضارة الإنسانية التي يوجد فيها الخير والشر، والطيب والخبيث، والطاهر والقذر معا. فالعاقل هو من يعمل على قاعدة : (خذ ما صفا دع ما كدر) فيسير مع سلامة القلب واطمئنان الوجدان"[1].

على هذا النحو يميز **النورسي** بين أوربا التي استفادت من هدي النصرانية الحقة، ومن نتائج الكد العقلي الذي أوصلها إلى ما يراه كل منصف من منجزات في الصناعات والعلوم، وفي السلوك الاجتماعي القائم على العدل والإنصاف :

---

[1] سعيد النورسي، الكلمات، الكلمة الحادية عشرة، كليات رسائل النور، ترجمة وتحقيق : إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، 1998، ص : 36.

"هي أوربا النافعة للبشرية، بما استفاضت من النصرانية الحقة، وأدت خدمات لحياة الإنسان الاجتماعية، بما توصلت إليه من صناعات وعلوم تخدم العدل والإنصاف (...) فلا أخاطب -في هذه المحاورة- هذا القسم من أوربا، وإنما أخاطب **أوربا الثانية** تلك التي **تعفنت** بظلمات الفلسفة الطبيعية وفسدت بالمادية الجاسية"[1].

ثم يتضرّع بأن يكون الإسلام فرصة أخرى لإظهار محاسن المدنية، هذه المحاسن هي العنصر المشترك مع الإسلام وتعاليم القرآن، وهي نقطة الالتقاء الممكن بين الإسلامية والعلمانية :

" ... نسأل الله أن تغلب بقوة الإسلام **محاسن المدنية** لتطهر وجه الأرض من لوثاتها، وتضمن السلام العام للبشرية قاطبة"[2].

لا بد من إعمال قواعد الملاحظة كما تستعملها العلوم التجريبية، وقراءة الواقع وتحليل مفرداته الفكرية والتمييز بين المنجزات الإيجابية والسلبية وكلها منجزات عقلية، فإذا تقرّر عندنا أن :

– العقل ينتج الكثير من الحسنات العقلية، تنعكس إيجابا على الحياة العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات؛

– وأن العقل ينتج الكثير من السيئات العقلية، تنعكس سلبا على الحياة العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات.

نكون، بالنتيجة، توصلنا إلى أن الشريعة تخاصم العقل وتزدريه حين ينتج **السوء**، وتدعم العقل وتباركه حين ينتج **الحسن**، تحتفي منجزاته وتهبه منجزات أخرى هدية من الله

---

[1] سعيد النورسي، كتاب **اللمعات**، اللمعة السابعة عشرة، كليات رسائل النور، ترجمة وتحقيق : إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، 1998، ص : 36. ص : 178.

[2] **صيقل الإسلام**، السانحات، كليات رسائل النور، ترجمة وتحقيق : إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، ص : 36. ص : 375.

لينطلقا معا (الحكمة والشريعة) في تلاؤم وانسجام؛ لأن الشريعة نفسها لا يمكن أن تمنح حسناتها بدون تلقٍ من عقل حسن، فلو تلقاها عقل بليد أو سيء أو ضعيف النظر، لم تمط شيئا ذا بال، أو انقلب عطاؤها بالنظر البليد بلادة، وبالنظر السيء سوءا، وبالنظر الضعيف ضعفا؛ فيكون عبء ذلك على الشريعة، فيرفضها الناس رفضا لأن عقولهم ترفض البلادة والسوء والضعف. وهل عانت شريعة الإسلام إلا بسبب ضعف المسلمين وعجزهم، حتى إن ما تخففه من منجزات عالمية تحققه في كثير من الأحيان بطاقة ذاتية وبتفاعل إيجابي بين عشاق الحق والكتاب المبين.

3. الأمر مقتضيات شرعية ووضعية :

الأمر من الأساليب الإنشائية وهو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام، ويقصد بالاستعلاء أن يكون الآمر أعلى منزلة ممن يخاطبه أو يوجه إليه الأمر، سواء أكان أعلى منزلة منه في الواقع أم لا.

الأمر الإلهي :

أمر علوي يفيد الإلزام بالطبيعة، وهو الأمر المتحقق بالاستعلاء الحقيقي، ولكن مشيئة الله أخرجته من الإلزام الطبيعي إلى التعاقد، فيكون الإيمان هو ركن التعاقد الأول (العقيدة)، والذي بموجبه يقبل المأمور (المؤمن) الالتزام بالقوانين (الشريعة) الصادرة عن الآمر الأعلى (الله). وهذا التعاقد يحدث بالقبول الحرّ (العبادة-العبادية)، فينعقد قلبيًا ولا يحدث بالإكراه مطلقا[1] :

---

[1] إذا استعرنا تعبير ابن القيم فسنقول إن الناس عباد بالاختيار وعبيد بالاضطرار. فتحت عنوان . القصد في التشريع إخراج المكلف عن داعية الهوى، يقرر الشاطبي : "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا". الموافقات في أصول الشريعة، تح. محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ج : 2، 2014، ص : 125.

- ﴿لا إكراه في الدين﴾ البقرة : 256.
- ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ الكهف : 29.
- ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ يونس : 99.
- ﴿لست عليهم بمسيطر﴾ الغاشية : 22.

الأمر قانون ملزم واجب النفاذ على جهة الاستعلاء، وإذا اختل فيه شرط الاستعلاء تحول من أمر حقيقي إلى معنى استلزامي يفهم من السياق، فيدل على الدعاء أو الطلب أو الالتماس أو التوبيخ أو التمني أو الرجاء .. وهذه المقامات تدعم الإلزام وتكمله، ولكنها لا تكون موضوعا للقوانين وإنما موضوعا للوعظ والإرشاد والتحسيس والتربية والتوجيه، وكلها مفيدة في الارتقاء بمستوى الالتزام بالقوانين وحشد الملتزمين بها وبناء استعدادات وقناعات نفسية لتقبلها. أما القانون فيقصد به الأمر الملزم، ومن أجل ذلك تم تدعيم السلطة التنفيذية بالسلطة القضائية، لتحويل ما يصدر من قوانين وتشريعات عن السلطة التشريعية (الأمر الإلهي والأمر البشري) إلى أفعال واجبة النفاذ ويكون الجواب عن تركها هو الزجر والعقاب.

لقد أدرجنا السلطة التشريعية بما هي الأمر الإلهي والأمر البشري في سياق المنظومة القانونية الشاملة، وقد يرد اعتراض أو استفهام على هذا كالآتي : هل يفهم من هذا أن الإنسان مستعبد للأمر البشري أي للقانون الوضعي كما هو مستعبد للأمر الإلهي[1] ؟
الجواب : نعم. والسبب أن الذي أمر بذلك هو الله، فقد أمر :

أ. أن يكون أمره واجب النفاذ لأنه شُرع بكمالي مطلق العلم والمشيئة لا ندّ له ولا مثيل، فكان أمرا بكلمة منه وحده لا شريك له، لا يشاور في أمره أحدا.

[1] وهو اعتراض وارد في الأنموذج الائتماني لطه عبد الرحمن تحت مسمى المسيّد والمعبّد، وسوف يكون موضوع نقاش علمي في الفصول القادمة، في إطار تحليل نقدي للأطروحة الائتمانية.

ب. وأن يكون أمر الجماعة الممثلة للمجموع تمثيلا حقيقيا واجب النفاذ استعلاء إذا شُرّع بالشورى، وهي أعلى ما يمكن من الكفاءة والاقتدار، وأحسن ما يتاح لمراعاة مصالح المجموع، حتى لا يجور بعضهم على بعض، وإنما تكون المصلحة العامة هي مطلبهم ومدفعهم:

﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ النساء : 4.

فالله شرّع أن يكون جزء من التشريع الدنيوي من أولي الأمر أي الجماعة الممثلة للمجموع، النّائبين عنهم نيابة وعي وعلم، لاستحداث جملة من القوانين والتنظيمات تكون في إجراء المصلحة لهم كأن كلّ واحد في المجتمع أجراها لنفسه، وتكون في نفعها لهم كأن كلّ واحد سعى بها لنفع نفسه، ونفى بها ما يمكن أن يلحقه من ضرر محتمل من غيره؛ فالقانون الموضوع بهذا المنطق هو أيضا قانون شرعي واجب الطاعة كما وجبت طاعة الله في أوامره، وطاعة رسول الله في أوامره.

وعليه فالإنسان مستعبد (خاضع)[1] للأمر البشري استعبادا عباديا وليس عبيديا، ومعناه الالتزام بالقانون عن علم ووعي وإرادة حرة فيها استجابة لداعي الشّرع في اعتماد شيء من الوضع، مثلما كان خضوعه للأمر الإلهي خضوعا عباديا بالعقيدة المنعقدة بالقلب انعقادا طوعيا حرًا. وخروج الاستعباد المستفاد من العبودية والقهر والإذلال من التشريع الذي يضعه الإنسان مردّه إلى الآتي :

لما كان الأمر البشري أمْرَ "هُمْ" فكل مُؤتمِر بذلك الأمر هو عضو مكوّن لمجموع "هُمْ" المخوّل بإصدار الأمر (القوانين)، فهو إما عضو يصدر الأمر :

[1] يقول ابن خلدون : "لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر (...) فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها، ولا يتم استيلاؤها : "سنة الله في الذين خلوا من قبل"" المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص - 150 .

مُفَوِّضا : كأن يكون في هيئة تشريعية منتدبة من الجماعة – للمواطنين – الشعب (هم) لإصدار تلك القوانين؛

أو **مُفَوِّضا** : بأن يكون عضوا في الجماعة – المواطنين – الشعب (هم) الناخبين الذين يختارون من ينوب عنهم للاضطلاع بتلك المهمة وإنشاء ذلك الأمر –القوانين.

وعليه يكون القانون أمرا على جهة الاستعلاء الملزم، ويكون الخاضع له غير مستعبد به حقيقة وإنما متحررا به، لأنه :

- له مصلحة في وجوده؛
- شارك في صنعه؛
- مُلْزِمٌ له كما هو مُلْزَمٌ من أجله.

فهو بهذا المعنى خاضع لقانون صادر منه، أي هو في الحقيقة خاضع لنفسه وليس خاضعا لغيره، فيظل بذلك متحررًا بذاته من الخضوع لغيره؛ فتكون النتيجة أن جميع المجموعة المنشئة لذلك القانون الملتزمة به أحرار، لأن القوانين مراعية لمصالح جميع أفرادهم وليس لجزء منهم، حتى إذا كان في القانون تقييدا للفرد ففيه أيضا تقييد الجماعة كلّها من أجل الفرد كما نبيّنه في الوجهين الآتيين :

الوجه الفردي للقانون : القانون يمنعك من المرور عند علامة قف، ويوقع عليك العقوبة حال رفضك الوقوف لغيرك؛

الوجه الجماعي للقانون : القانون يمنع الجميع ،من أجلك، بواسطة علامة قف، ليمكّنك من المرور آمنا، ويوقع العقوبة على من رفض الوقوف لك.

وإذا كان القانون يمنعك من السرقة ويوقع عليك العقوبة، فهو يمنع عنك (بحسبك من) السرقة ويوقع العقوبة على أي واحد من الجماعة التي تنتمي إليها (المدينة، الدولة، العالم) أن يقوم بسرقتك، فهو منعها من أجلك؛ فكما أخضعك القانون فردا، فقد أخضع من أجلك العالم كلّه.

احتياط ضروري : لما كان مايصدر عن تلك الشورى من "أوامر" ملزما على جهة الاستعلاء، بحيث يكون القانون الذي وضعه "الجميع" فوق "الجميع" ملزما "للجميع"، فمن باب أحرى أن تكون الشورى التي بها يتحقق وينشأ مُلْزِمَةً، ولا يعتبر قول القائلين بكون الشورى مُعْلِمَةً. لأن المستفاد من كون الشورى معلمة، أن يكون القانون وضع من واحد، أو مجموعة صغيرة غير مفوّضة ولا تمثل الشعب[1]، فيصير ذلك الأمر الملزم الصادر عن الشورى المعلمة تغيرا لمدلول الآية (وأمرهم شورى بينهم) إلى :

- وأمرهم بيد مجموعة منهم؛
- وأمرهم بيد واحد منهم.

وهذا يحتمل إخراج الأمر من دائرة **الفعل العبادي**، إلى دائرة **الفعل العبيدي**، فيكون واجب النفاذ على جهة الاستعلاء رغما عن "هم"، فيمتثلون له غصبا امتثال العبيد المضطهدين، ولم يكونوا شاركوا في صناعته وصياغته، ولا قبلوه -حكما- قبول العباد الأحرار.

وللمقصد البارز من كون الشورى ملزمة هو ما يتعلّق بها من مصالح الناس الاقتصادية على وجه الخصوص، وحيث إنّ بقاءهم متعلّق بما بقوتهم وبحوتهم، وجب أن يحضروا مأدبة الأرزاق ليحصلوا على قسطهم منها إما شهودا (فاعلين سياسيين) أو إنابة (مواطنين مراقبين).

وعليه يكون التشريع الإسلامي متضمّنا للتشريع الوضعي، وحاضًا عليه شريطة أن يكون الانسجام بينهما في المقاصد والغايات.

الشريعة : أوامر إلهية واجبة الاتباع واضعها الله، بإرادة من الله ؛

القانون الوضعي[1] : أوامر وضعية مُلزِمة واضعها الناس، بإرادة من الله.

---

[1] القانون الراشد لا ينبغي أن يعارض الشريعة ومطالبها الرئيسة لإقامة الخير والعدل والجمال، ولا تكون فيه بنود تدعو لتحليل الحرام مما أوجب الشرع تحريمه. ولكنه ينعقد على مناشط الحياة المستجدة فيسن لها ما يدفع عنها الشر والظلم.

4. الأمر والسياسة الشرعية :

لنتأمل موقع **الشورى** من الدين وكيف وردت بين الصلاة والإنفاق، والكل مسبوق بالاستجابة لله :

﴿والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون﴾ الشورى : 38.

وها هنا مسائل لا بد من تدقيقها في هذا السياق :

أولا : **الصلاة والشورى والإنفاق** من متعلقات الاستجابة لله، لأن الذين استجابوا لله :

لا بد أن يقيموا **الصلاة** وعليه فتكون الصلاة فريضة؛

ولا بد أن يكون أمرهم **شورى** بينهم فتكون الشورى فريضة؛

ولا بد أن ينفقوا، فيكون **الإنفاق** فريضة.

ثانيا : الشورى في درجتها الشرعية مساوية للصلاة والإنفاق، بسبب هذا الاصطفاف التركيبي؛

ثالثا : **الصلاة ركيزة روحية، والشورى ركيزة سياسية، والإنفاق ركيزة اقتصادية**، وكلها ركائز تقوم على أساس عقدي بصفتها تجليات الاستجابة لله، وهي دعامات الحضارة الإنسانية المتوازنة التي يستهدفها القرآن، لأن أصل الاعتقاد في الله والاستجابة له يستدعي جملة مقتضيات، وهذه المقتضيات تلتئم للتدليل على إقامة مجتمع ينشد السواء الشامل :

والقبح، ومتى كان القانون يوفر تلك الغايات ويحمل تلك المقاصد فهو لا يعارض الشريعة ولا ينافسها؛ بل هو منها، ويؤجر عليه واضعه ومنفذه.

مقتضى السواء الروحي بالتوجه إلى الله بالصلاة والعبادة وتحرير الجوهر من الخضوع لغيره بشرا[1] أوشجرا أو حجرا أو حشرات أو حيوانات أو قاذورات أو منحوتات أو تماثيل ... كأن يعبد بعض الناس المسيح، أو الحسين، أو حجرا منحوتا مُسمّى، أوبقرا هائما، أو روث البقر، أو القردة، أو الفئران، أو الدمىٰ الخشبية ... وكل هؤلاء لم يستجيبوا لله إذ دعاهم لما يحييهم الحياة الحقيقية، وتوجهوا بصلواتهم ودعواتهم خارج النطاق الصحيح، ففسدت وجهتهم وضل سعيهم.

مقتضى السواء السياسي بأن يكون "**الأمر**" الذي يلتزم الناس به ويخضعون له في شكل قوانين ملزمة صادرا عن الشورى، ومتى كان غير ذلك خرج الأمر من مقتضى الاستجابة إلى الجحود، حين يكون مصدرُ الأوامر فرد مطلق المشيئة في الناس، أو عصابة ضارية تتسلط بالعنف والقوة والإرهاب، أو جماعة مستعلية بالعرق أو اللون أو الدم أو اللغة فتبسط سيطرتها على غيرها مزدرية رأيها وموقفها ومصلحتها، رافضة مشاركتها في صناعة الأمر الذي يحكمها وتحتكم إليه.

مقتضى السواء الاقتصادي بتعهد "**الردّ**" المستمر للرزق إلى من لا يملك، ليكون الرزق مشتركا بين الناس حتى مع تفاوت الكسب، فالذي يكسب أكثر الأرزاق يرد على من اكتسب القليل المجحف بحاجاته، أو المفتقر المعوز الذي لم تسعفه سبل الكسب. والآية تجعل الرزق رزق الله، والحقيقة التي لا تقبل الجدل أن الأرزاق كلها من الله، إما أراض تزرع، أو أشجار تجنى، أو بحار تجنى خيراتها، أو أعماق تستخرج معادنها ... وهذه كلها وغيرها خلق الله أخرجها للناس، ولا ينبغي أن تكون دولة بين الأغنياء. فالذين لا ينفقون ويستأثرون

[1] من الأشياء المثيرة للغرابة والعجب، أن يقوم بعض الناس بعبادة نبي مرسل، هو نفسه يقول لهم : أنا نبي مرسل، وهم يقولون : أنت إله عظيم، ومع الغرابة والعجب أيضا أن يقدم الله دلائل ألوهيته لقدرة خارقة لاحدّ لها، فيقوم بعض الناس ويسبون تلك القدرة لبشر يولد ويموت ويحارب وينتصر وينهزم ويسحر ويخطئ وينام ويستيقظ ... فيقولون هو غوث وناصر وصاحب الزمان .. تأمل واعجب !

بأرزاق الله معتقدين ومتوهمين أنها أرزاقهم أوتوها بعلم عندهم، هؤلاء لم يستحيوا لله وعصوا أمره.

الاستجابة لله تنتج عنها نتائج متراتبة ومتوافقة، أي يترتب بعضها عن بعض ويتوقف بعضها على بعض :

– مجتمع مؤمن عبادي (حرّ) يقيم الصلاة للخالق الرازق المستحق، ولا يخضع رقبته للأصنام، لأن الله مستحق للعبادة ما دام هو الذي يبدأ الخلق ويعيده ولا يوجد من دونه أحد يفعل ذلك؛

– مجتمع ديموقراطي متخلّق يقوم فيه الأمر بالشورى والمشاركة الجماعية المختصية، ولا يسلم مصيره للأفراد يستبدون بالحكم، فيصدرون ما يشاؤون من الأوامر يلزمون بها غيرهم وافقوا أم لم يوافقوا، هذا نموذج سياسي يليق بالعبيد (نقيض العباد – الأحرار)، ومتى وافقت الجماعة على ذلك ورضيته فعليها شُؤْمُ ما رضيت : ﴿ما يبدّل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد﴾ ق : 29.

وقد أورد **القرطبي** في تفسيره لهذه الآيات من سورة الشورى جملة لطيفة من المعاني المتعلقة بالشورى، ورغم أنه لم يوسّع دائرة نظره في الآيات ليقف على أبعادها الرفيعة للتدليل على نموذج سياسي يهدي إلى الاتفاق ونبذ الاختلاف ورعاية اللحمة المختصية بالتشاور ونبذ الاستبداد والاستفراد، إلا أنه تمكن من إظهار شيء مهم هو أن **الشورى قائمة في جميع الشؤون والأحكام دينية أو مدنية**، أما الدينية فرغم أن الأحكام من الله إلا أن حصول الفهم السليم والاستيعاب الحصيف لها يحتاج **الشورى**، خصوصا بعد وفاة الرسول الأكرم الذي كان يشاور في أمور الدنيا ولم يكن يشاور في أمور الدين وأحكامه، لأنه يبلّغ عن ربه :

"قوله تعالى : والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون، فمدح الله المشاورة في الأمور بمدح القوم الذين كانوا يمتثلون لذلك. وقد كان النبي – صلى الله عليه وسلم– يشاور أصحابه في الآراء المتعلقة بمصالح الحروب، وذلك في الآراء كثير. ولم يكن يشاورهم في الأحكام، لأنها مُنْزَلة من عند الله على جميع الأقسام من الفرض والندب والمكروه والمباح والحرام. فأما الصَّحابة بعد استئثار الله تعالى به علينا، فكانوا يتشاورون في الأحكام ويستنبطونها من الكتاب والسنة. وأول ما تشاور فيه الصحابة الخلافة، فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص عليها، حتى كان فيها بين أبي بكر والأنصار ما سبق بيانه. وقال عمر رضي الله عنه : نرضى لدنيانا من رضيه رسول الله –صلى الله عليه وسلم– لديننا؛

وتشاوروا في أهل الردّة فاستقر رأي أبي بكر على القتال؛

وتشاوروا في الجدّ وميراثه؛

وفي حدّ الخمر وعدده؛

وتشاوروا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحروب، حتى شاور عمر الهرمزان حين وفد عليه مسلما في المغازي، فقال له الهرمزان : مثلها ومثل من فيها من الناس من عدو المسلمين مثل طائر له ريش وله جناحان ورجلان، فإن كُسِر أحد الجناحين نهضت الرِّجْلان بالجناح والرأس، وإن كُسِر الجناح الآخر نهضت الرِّجْلان والرأس، وإن شُدِخ الرأس ذهب الرجلان والجناحان. والرأس كسرى والجناح الواحد قيصر والآخر فارس، فَمُرْ المسلمين فلينفروا إلى كسرى ... وذكر الحديث. وقال بعض العقلاء: ما أخطأت قط! إذا حَزَبَني أمْرٌ شاورت قومي ففعلت الذي يرون، فإن أصبت فهم المصيبون، وإن أخطأت فهم المخطئون"[1].

[1] تفسير القرطبي، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، ج 16، ص : 36.

5. الأمر حين يكون إلهيا والأمر حين يكون بشريا .

يحدث اشتباه عند تميز الأمر الإلهي عن الأمر البشري، ولعل هذا الاشتباه هو مايحمل الكثير من التقليديين على رفض ما أنتجته السياسة المعاصرة ذات الأصول الغربية من أسس في تدبير شؤون السياسية، وهم يعتقدون أن اعتماد أساليب السياسة المعاصرة المسماة ديموقراطية بتلويناتها المختلفة شيء بعيد عن قيم الدين وتجوّز على الاختصاص الإلهي، لأن الله يُعتبر المشرّع الحقيقي ولا يجوز لغيره أن يُشرّع. ويمكن أن نصوغ القضية بناء على هذا الفهم على النحو الآتي :

الله وحده هو المشرّع بأحكام أنزلها، ومن لم يحكم بها، أو حاول أن يشرّع غيرها، فهو كافر أو ظالم او فاسق، بنص القرآن.

وهذا الوعي الذي يملك حسن النية ويفتقد الصواب، نجم عن الخلط بين حدود التشريع الإلهي وحدود التشريع البشري، أو ما يسميه القرآن أمرا إلهيا، وأمرا بشريا؛ وهذا يحتاج وقفة تأملية لنعرف أن **الأمر الإلهي** هو الذي يقضي بأن يكون **الأمر البشري** في السياسة بشريا، ومن طالب بغير ذلك فقد خالف هذا الأمر، وعليه يمكن تصويب القضية السالفة على النحو الآتي :

الله أنزل في كتابه أن يكون أمر الناس شورى بين الناس، وهذا حكم حكم به، ومن لم يقبل هذا الحكم الإلهي فقد عرض نفسه لثلاثية السخط الإلهي : (الكافرون، الظالمون، الفاسقون).

لا نريد أن نخوض كثيرا في قضايا الأمر التكويني والأمر التشريعي بطريقة تُعوّص القضايا موضوع النّقاش، وهي التدبير السياسي البشري وعلاقته بالشريعة، فقد صار معلوما أن **الأمر التكويني** يرتبط بإيجاد كل شيء بأمر إلهي وتدبيره بأمر إلهي، وهو متعلّق بالأكوان وكل الموجودات بما فيها الإنسان، فقد أوجد الله الإنسان وأوجد له كل شيء مما ليس مقدورا

له أن يوجده لنفسه حتى لو شاء، فإنما هو وجد بمشيئة الله. أما الأمر التشريعي أو التكليفي فهو أمر على نوعين :

أمر واجب بالشرع ينبغي تعقّله؛

أمر واجب بالعقل ينبغي تشريعه.

وإذا كان التكوين يخضع لأمر الله إلزاما بلا اختيار، فلأن الأصلح للكون وللإنسان، بعلم الله، أن يكون ذلك كذلك؛ أما التكليف فيوجب الخضوع لأمر الله اختيارا بلا إكراه، لأن الأصلح للإنسان ،بعلم الله، أن يكون ذلك كذلك. فلا ينبغي أن يحمل منهج التدبير التكويني على منهج التدبير التشريعي، وأن تسلك إرادة النّاس وملكاتهم التكوينية، مسالك الجمادات والعجماوات. فيكون منهم الخير ابتداء ومطلقا وينتفي منهم الشرّ ابتداء ومطلقا، فيعيشون بالفطرة المنقادة وليس بالعقل المسؤول؛ وهو الاعتراض الذي ساقه **الشهرستاني** على لسان **إبليس** :

"وما الحكمة في ذلك [أي في تسليط إبليس عليهم] بعد أن لو خلقهم على الفطرة، دون من يختالهم عنها، فيعيشوا طاهرين سامعين مطيعين، كان أحرى بهم، وأليق بالحكمة"[1].

الأمر الإلهي مرتبط بقول الله وإرادته وقدرته، وهي أشياء مطلقة لا يعجزها شيء؛ إذ كل شيء منها، وهذا**الأمر المطلق** أوجد للناس مجالا لممارسة **أمرهم النسبي** المحكوم بتحديات كثيرة. فلكي يمارس الإنسان السياسة بمعناها القرآني الذي يفيد تفويض فئة مسؤولة لتقوم بتدبير المعاش، كان لابد أولا من إيجاد ذلك المعاش، وعليه فتدبير المعاش غير خلقه، فخلقه هو تدبير كلي بأمر الله، وتدبيره الجزئي يكون بأمر الناس؛ وهذا يحتاج شيئا من التفصيل.

[1] الملل والنحل، تح. عادل أحمد إبراهيم، مكتبة فياض، المنصورة، 2013، ص : 24.

الحصول على الأقوات يحتاج إلى سموات وأرض ومطر وشمس وقمر وبحار ... وكل مكونات الكون المسخرة بأمر الله، لتوجد المجال المناسب لتحصيل الأقوات فيسهل تحصيلها، ولكن توزيعها على الناس، هذا هو مجال **التكليف السياسي والاقتصادي** وهو أهم تكليف بعد توحيد الله؛ **فالحصول من الله والتحصيل (الابتغاء) من الناس**. فكلّ ما ستحتاجه البشرية ليستقيم شأن وجودها أوجده الله، وهذا بتقدير إلهي صرف، لم يكن فيه للناس دخل، ولكنّ الحاجيات الموجودة تتناسب مع حقيقة المطالب الإنسانية حتى كأنّ الناس سألوا الله أن يوجد لهم ما يحتاجونه، ولو سألوا بمقتضى طاقاتهم الذاتية في تقدير مصالحهم، لأجحفوا بحقوقهم، إذ لا قدرة لهم على إدراك كل ما يمكن أن يحتاجوه[1]؛ لكن لطف الله ورحمته جعلا إتيان الأرزاق مناسبا لحاجيات الناس بتقدير إلهي وعلم إلهي : **(وآتاكم من كلّ ما سألتموه)**، فلنتأمل هذا البيان القرآني :

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الأَنْهَارَ، وَسَخَّر لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآئِبَينَ وَسَخَّرَلَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ، وَآتَاكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ اللَّهِ لاَ تُحْصُوهَا إِنَّ الإِنسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ إبراهيم : 34.

وجب التمييز بين أمرالله وخصائصه ومجالات تدبيره، وأمر الإنسان وخصائصه ومجالات تدبيره :

أولا. أما أمر الله فهو قوله الذي به يكون كل شيء متى أراد الله أن يكون شيء، وتجليات هذه القدرة مبسوطة في هذا المعرض العظيم للعجز المسمّى كونا، وكل ما كان كان

---

[1] انظر إلى سؤال بني إسرائيل طعاما من اختيارهم، وقارنه بما عرفه من مائدة الله المبسوطة خشنا لا يمد ولا يحد، واحمد الله على أن جعل إيتاء الأرزاق منه ابتداء، ولم يعطها لنا اختيارا : (وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد، فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير) البقرة : 61.

بكلمته أي بأمره "كن"، فإبداع الله دليل على أنّ أمره أيضا لا حدود له، هل يستطيع أحد أن يعرف حدود ملكوت السماوات ؟ فأمر الله يستدل عليه بعظمة خلقه فقط، **فلذلك لا يقارن إبداع الله بإبداع بشر، ولا يقارن أمر الله بأمر بشر، ولا يقارن الله ببشر** :

﴿بديع السماوات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾ البقرة : 117.

لأنه أبدع كل شيء، ولأن كل شيء منه، اقتضى **الأمر الإلهي** أن يكون متفرّدا في قوله وحكمه :

- لا يطلب عونا من أحد إذ لا يؤوده شيء فيحتاج عونا، ولا أحد يقدر أن يعين؛
- لا يستدعي خبرة خاصة في ما يريد إحداثه أو إنجازه من أمر إذ ليس مثله خبير؛
- ولا يجوز في حقّه أن يُتصوّر مثل ذلك، لهذا كان الأمر الإلهي شيئا خاصّا بالله مرتبطا بعلمه وقدرته المطلقين. فأمر الله هو قول الله، وقول الله هو أمره؛ فلا شيء يعجزه ما دام كل شيء بكلمة منه، من القول إلى التنفيذ لا يحتاج الله مشاورات، وتفكيرا، ومراجعة، وتقويما ... بل بمجرّد قوله للأشياء "كن"، تكون الأشياء على أحسن الوجوه التي بها ينبغي أن تكون.

قول الله أمر بمجرد حدوثه الأول، بلا تعقيب ولا نظر آخر من غيره، وهو في أصل نفعه أنفع من كل نظر آخر يصدر من غير الله، لأن الله إذ له الخلق صار له الأمر، وإذ هو رحيم بعباده فهو يوجد لهم بعلمه المحيط أجود ما يمكن أن يوجَد لنفعهم، ولو أوكل ذلك لهم لم يوجدوا بعلمهم القليل أنفع مما أوجد الله لهم بعلمه المحيط، **وأما في الأمور التكوينية، فهذا ظاهر، وأما في الأمور التشريعية فهو يقاس على ذلك** فيعرف لله قدره ويشكر على تشريعه، أي يعبد لأجل ذلك :

فتأمل قوله تعالى تماما **على الذي أحسن** لتعرف الكمالات التي يبلغها التشريع الإلهي، وكان التأشير على هذا الكمال التشريعي بعد سرد جملة من المحرّمات بالنص الصريح:

(قل تعالوا أتل ما حرّم ربكم عليكم ...)، ثم تلا قائمة من المحرّمات الشنيعة التي لا يمكن أن تستقيم بها الحياة الإنسانية، ولا يمكن أن يكون بها اجتماع إنساني يقوم على الرقي والتحضّر؛ بل إنّ ترك تلك المحرّمات تشيع يجعل الحياة الإنسانية عرضة للتهديد والصراع والقبح في العلاقات الاجتماعية، ومصداق ذلك ما نراه من تشويشها على الحياة الإنسانية اليوم، والتشنيع على ما فيها من مظاهر إيجابية، فنسمع عن الجرائم العبثية، والانتحارات الجانية، وأنواع من القبح الاجتماعي أحصاها الكثير من الباحثين. أما التشريعات التي تبلغ حد التمام والكمال، فهي التي تجسدت في قوانين شرعية تم جردها، وفي قوانين مودعة ضمن كليات يمكن استنباطها، مما يجعل الكتاب في نهاية المطاف تفصيلا لكل شيء، سواء "الشيء" ذُكِر باسمه كالمحرّمات المنصوصة (القتل، الزّنا، الربى، الخمر، الميسر، الخنزير ...) والواجبات المفروضة (الصلاة والزّكاة والصوم والحجّ والبرّ بالوالدين والصدقة ...) أو"الشيء" يستخرج من الهدي الدال عليه :

سؤال مريم مندهشة من إخبار الرّوح الأمين : **(أنّى يكون لي غلام ... ؟)**.

الجواب : **﴿قال كذلك قال ربُّكِ** هو علي هين ولنجعله آية للناس ورحمة منّا وكان أمرا مقضيا﴾ مريم : 20.

فاندهاش **زكريا** **ومريم** حدث بسبب ما عُلِمَ عندهما من القانون العام في الخلق، وهو العمل البيولوجي العادي الحادث بتلقيح حيوان منوي نشيط لبويضة غير عقيمة، أو ما يدركونه بسبب طبائع الاجتماع الجارية بين الناس؛ أما حدوث الإنجاب بحيوان منوي عتا عليه الكبر، مع بويضة غير نشيطة (حالة يحيى)؛ وحدوثه بغير حيوان منوي مطلقا (حالة عيسى)، فهو خروج من **القول الإلهي العام** (كن فيكون للجميع)، إلى **القول الإلهي الخاص** (كن فيكون لهذه الحالة المخصوصة)، وهو في النهاية قول واحد وقدرة واحدة : كن **فيكون**.

فقول الله أمر مقضي، يخلق الأسباب ويتجاوز الأسباب، ولا علاقة بين أمر الله وأسباب الخلق، بل أسباب الخلق هي من أمر الله. ونحن لا نقصد نفي السببية في ما أراده الله مطّردا، ولكن ننفيها عمّا أراده الله مخصوصا، إذ السببية دليل الخلق لفهم قوة الخالق في سننه، واللاسببية دليل الخلق لفهم تدبير الخالق لسننه، وكلاهما السببية واللاسببية أمر الله المبيّن وحكمته البالغة.

وهذه أمور محدودة محصورة منصوص عليها لا يمكن أن تكون موضوعا للقياس، فيقال مثلا إن امرأة أخرى غير مريم يمكن أن تلد بغير ذكر، أو أن رجلا آخر سيوجد من غير ذكر ولا أنثى كما وجد آدم، وهي مغالط المتاهاتيين والخرافيين من جميع الأطياف والمذاهب؛ أوهام انطلت عليهم وعلى أتباعهم بسبب عدم فهم ما أشرنا إليه من العام والخاص في التدبير الإلهي، فهم يضعون أقيسة جزافية كقولهم : "كل ما كان مقدورا لله جاز أن يقع كرامة لولي" ومعناه أن الولي سوف يوجد أمرا خارقا مستفيدا من قدرة الله الممنوحة له وشعاره في ذلك : "وما فعلت إذ فعلت ولكن الله فعل"[1]، فلو أراد الولي أن تلد امرأةٌ بغير ذكر فعل ذلك لما هو متاح له من استعمال القدرة الإلهية، فتأمل هذه الأوهام واعجب !

الأمر البشري ومجالات التدبير البشري :

أما الأمر البشري فلا ينبغي ولا يجوز فيه "كن فيكون" من جهة آمر واحد كائنا من كان، بل لا بد فيه من تشاور يجعل المجموعة مالكة أمرها، وتتحمل مسؤولية تدبيره. فالإنسان لا يملك العلم المطلق، ولا يملك القدرة المطلقة، وليس يستطيع خلق الأشياء بكلمة منه، ولا هو مطلوب منه ذلك، ولا هو مُهيّئ لذلك؛ بل أمر الإنسان مرتبط بتدبير الخيرات

---

[1] كل ذلك أوهام وأقيسة فاسدة لا تجوز، ولعلّنا نعود في كتاب مستقل لتوضيح هذه الفروق وإبراز تجليات الأمر الخاص في ما وُهب للأنبياء من خوارق. لم تُمنح لغيرهم ولا تُمنح لغيرهم، كما دلّ عليه قوله تعالى (ولسليمان) تفيد بالحصر والقصر أن ذلك لا يكون إلا لسليمان ولا يكون لغيره.

التي خلقها الله لفائدته، وذلك يحتاج إلى التشاور والتعاون والمشاركة. فكل ما يتجه **الأمر الإنساني** من أحكام وتشريعات في دائرة الأمر الخاص به لا بد فيها من **الشورى**، وما من شيء أقبح من أن يُعتقد أن واحدا يقوم بالأمر نيابة عن الجميع بلا حاجة إلى مساعدة أو مشاركة منهم؛ بل لا بد من "**شورى لازمة وملزمة**"[1] لزوم الأمر نفسه، والقول **بالشورى المعلمة** لا يقوم للصحة ولا تستوي به صحة، وهو شيء قد يكون أفدح من إبطالها؛ وعليه يمكن أن نصوغ القاعدة الآتية :

بدون "أمر"[2] لا تستقيم حياة الناس، وبدون "شورى"[3] لا يستقيم أمر.

وذلك أن قول الإنسان لا يكون أمرا حتى يثبت صوابه ونفعه، وينتفي وجود أصوب منه وأنفع، ويرضى بجعله أمرا كل من راجعه وساءله فرجح عنده القبول به، وظهرت له قيمته ونفعه، فتلقّاه مذعنا له عن قناعة بنفعه وجدواه، فيكون إذذاك كأنه هو محدثه، أو كأن الذي أحدثه ناب عنه في إحداث ما هو راغب في إحداث مثله، وأوجد له من الأمر النافع ما هو راغب في إيجاده لنفسه، فيصير القول المحدث من الطرف الأول، أمرا، فقط، برضى وإقرار من الطرف الثاني.

الأمر الأصغر، التدبير السياسي، وهو مقتضى الأمر البشري (الأمانة)

المسألة المعضلة اليوم في الفكر السياسي العربي، بناء على الانقسامات التي سبقت الإشارة إليها، هي **كيف يكون نموذج الحكم الحسن**، وهذا طموح إنساني يطويه كل إنسان في قلبه، أي كيف تحقق الكرامة المجتمعية، حيث تتوافق الإرادات على قوانين يرجى

---

[1] لازمة لأن الأمر بدونها أمر فردي وانفرادي وهو شيء لا يجوز في حق بشر، وملزمة لأن نتائجها واجبة النفاذ والإعمال، والخروج عنها مظنة للعبث والسيبة.

[2] الحكم من خلال قوانين تنظيمية.

[3] الطريقة لإيجاد تلك القوانين أو إقرارها.

بما حماية الحقوق وضمان حيوية المجتمع، فيختفي الشرّ والظلم والقبح، وينتشر ويسود العدل والخير والجمال، لتعمّ خيرات الأرض سكّان الأرض، وينشر السّلم ظلاله على الأنام كافة :

﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السّلم كافة﴾ البقرة : 208.

لقد مرّ معنا أن مجتمعنا العربي، تتدافع فيه فئتان جامعتان لتقديم الجواب على ذلك السؤال :

فئة العلمانيين : العلمانية هي الحل؛

فئة الإسلاميين : الإسلام هو الحل.

ومع إعمال شيء من التفكّر واختبار نتائج المنجز السياسي للفئتين الكبريين، يخيب أمل المجتمعات من أجوبة فيها شعارات كثيرة ونتائج قليلة؛ وكلاهما طوّر مهارات المنازعة على مقاليد تدبير الشأن السياسي بدغدغة المشاعر العامة والتفنّن في تشخيص سلبيات الطرف النقيض واستعراض بؤس نتائجها وسوء وقعها على الواقع العربي. لقد تحوّلت الأحزاب إلى تجلّيات عملية للمناكفة، فكلّ حزب في المعارضة يحاول تهوين منجزات الخصم مهما كانت قيمتها، فإذا تحوّل إلى الحكم حوبه بسلوك مماثل؛ فعاد الفعل السياسي يتحرك تحت ضغط ثنائية تنابذية، لا تهتمّ بالمنجزات العملية ولكن تحافظ على موقف الدفاع عن مصداقية المرجعية الفكرية والإيديولوجية للحزب، اعتقادا من الفرقاء أن نجاح تجربة الآخر سيكون هدما ليس فقط لفرصة التصدّر للحكم، ولكن للمشروع الفكري برمته الذي يشكّل مبرّر وجوده. لقد أتلف هذا السلوك إمكانية تجويد الفعل السياسي بالتعاون في البرامج التنموية المشتركة، وللمعارضة البنّاءة في وجهات النظر بصدد المقاربات المعتمدة، مما يسمح بسلاسة التناوب لتلبية طموح شعبي يستفيد من تجريب الكفاءات المتنوّعة. وبدون ذلك التعاون والتنافس البنّائين سيكون البديل هو : "الاستبداد هو الحل" لتحقيق الاستحواذ الشامل وقطع الطريق على الغريم السياسي. علما بأن كل فئة ستنفي عن نفسها قول ذلك والعمل

به، وتعبير عن يمثلون التحريتين لم يفهموا بعد مرتكزات الحل المنشود (علمانيا) و(إسلاميا)؛ وأن التنفيذ الأمثل سيكون في التجربة التي ستعقب التجارب التي انتهت، وما زالت المجتمعات العربية في حقل تجارب يتوالى فيها **التكرار** ويغيب **الاعتبار**.

الظاهر أن السبب الرئيس وراء هذا الفشل الذريع في إنتاج فكر سياسي عضوي يكمن في تجذّر سوء الفهم في أعماق الثقافة العربية، وسوء التحليل وسوء التأويل وتغلغل هذا التصور في قلب الثقافة ليتخذ صبغة فكر سياسي مدثّر بلبوس الدين، وصبغة فكر سياسي متشح بلبوس الحداثة؛ لكنه بعيد عن الرّشد سواء بمقاييس القرآن أو بنتائج البرهان. سواء في جهازه النظري الذي يزعم أحيانا أن الاستخلاف بيد الله ويد من يمثّله، أو في مفاعيله الواقعية التي أنتجت تسلّطا يكون أحيانا فاضحا إذا قورن بغيره من النماذج العالمية. وأكبر الأدلة وأنصعها على فساد المنظومة السياسية العربية هو هذا العقم الفظيع المانع لتولّد الوحدة العربية عندما تنتقل الخصومة من المجتمع الواحد إلى الجار القريب، حتى كأن للممارسة السياسية هي فعل مهمته البارزة الإعداد البيّن لإمكانات الوحدة والاندماج على جميع الأصعدة؛ فقد صارت الدول أنظمة متحاربة لا تعرف كيف تتوحّد أو تتعاون بالسياسة، لكنها تعرف كيف تنقسم وتتعارك بالسياسة. وعليه؛ صارت الحاجة ماسّة **لحاكمية مدنية** وفق مطلب قرآني لا لبس فيه، حاكمية تأمّل بالعلم والمعرفة والأخلاق، وتدرك سبل تدبير خيرات الأرض بعدل وإنصاف، وتستطيع تحويل مواردها البشرية إلى طاقات إيجابية منتجة باعتماد مخطّطات محكمة لتحقيق أعلى درجات التنمية في التعليم والصحة والسكن والإدراك، مسنودة بعطاء أخلاقي يحفّز على البذل والتضحية.

وضربا للمثل، ونبذا للقول باستحالة تحقّق هذا النموذج وانبعاث هذه المنظومة، لا بد من مراقبة ما تعيشه بعض الدّول الغربية من تدابير سياسية مكّنتها من إعداد دساتير سوية، تساوي بين الناس وتحفظ لهم حقوقهم، وتجعل الأنظمة والمساطير -جلّها وليس كلّها- غاية

في اليسر والنّيل، وترسم للفاعلين السياسيين سبل سلام عام ينعكس استقرارا ورقاها على هذه الشعوب. علما بأن احتواء هذا النموذج يسمح بتجاوزه بقيم أخرى تسمو به إلى كمالات التعلّق التي تبيحها القيم الإسلامية متى تمّ تفعيلها بصفتها إجراءات إدارية ومؤسساتية وليس فقط مواعظ شخصية. ففي دول كالسويد والدنمارك والنرويج وألمانيا ... وغيرها ... إشارات إيجابية كثيرة تُطمْئِن إلى أن الإنسان إذا تولى "الأمر" بطريقة شورية-ديموقراطية، ظهرت نتائج ذلك دولة مزدهرة وشعبا واعيا، ومن علامات الرشد في هذه الدول :

- الكثير من مظاهر العدل متمثلة في قدسية القانون؛
- العمل شرط الكسب والدولة توفر مجالاته للجميع؛
- الدولة ملتزمة في تدبيرها للحياة العامة أن تأخذ بعين الاعتبار مختلف الفئات الاجتماعية وتوفر لهم حياة كريمة؛
- تطوّر البنيات التحتية بكفاءة وسرعة، بسبب الاستثمار الرّاشد لموارد الدّولة وبعدها من الرّيع والرّشاوى والسرقة؛
- كلّ مسؤول قابل للمساءلة بأنظمة منضبطة بعيدة عن التربص والكيد، لا هو وليّ ولا وصيّ ولا معصوم، بل تراقبه أجهزة منتخبة تنوب عن الأمة؛
- المسؤولون بمختلف مراتبهم يقاسمون الناس [في الغالب] حياتهم العامة، ويمشون في أسواقهم، ولا يستأثرون بشيء بدون وجه حق؛
- الصناديق مراقبة بقوة وكل متصرف في المال العام مراقب بآليات المحاسبة والتدقيق المتطورة التي لا تفلت شيئا؛
- السجون تكاد تكون مغلقة، وبعض الدول كادت تحتفل بآخر سجين؛
- البيئة والجمال في أحسن تجلياتهما، نظافة وتنسيقا، وتزيينا، وإبداعا؛
- وسائل النقل واللوجيستيك نشيطة برّا وبحرا وجوّا؛

- صندوق خاص بالتنمية المستدامة يدخر للأجيال اللاحقة؛
- الإدارة ملتزمة بخدمة المواطنين ومواكبتهم بسلاسة ويسر وبأحدث الوسائل المعلوماتية؛
- المحسوبية والزبونية والرشاوى تكاد تنقرض، والذوق العام يعج ذلك ويستبشعه؛
- البحث العلمي رائد، والمعرفة متاحة، والجامعات نشيطة، والمكتبات زاخرة، والقراءة تسجل نسبا محترمة.

وكثير من هذه المظاهر يقف عليها من زار بلاد الغرب، بل الكثيرون وقعوا في فخ الصدمة الحضارية بسبب المقارنة فكادوا يكفرون بالشرق، منذ الطهطاوي وطه حسين ... إلى أفواج العمال والمهاجرين الذين تنطق المقارنة أمامهم بالنتائج الواضحة بلا تفلسف ولا تعسف، فتجلي لهما حقيقتان وتيجتان وقيمتان. ويمكن للدراسات سيكولوجية تختص بكشف سلوك المهاجرين وتجليات آثار الواقعين في نفوسهم، وفي تمظهر القيم من خلال وعيهم، ونوعية الخطاب الذي يعبّرون به عن انفعالهم بتلك الوقائع المزدوجة، أن تكون مفيدة في هذا الموضوع.

لوتأملنا العالم من حولنا وعممنا لاعتبار كفاءة الخطاب المحمول على الثقافة الإسلامية، وافترضنا بمقتضى آليات الاستبصار قصد التذكّر والاعتبار، أن دولة مثل السويد أو النرويج أو ألمانيا أو غيرها ... سمعت بالإسلام ثم طلبت من المسلمين أن يهدوها منهجا قويما تعتمده في تدبيرها السياسي؛ ألن يقول عقلاؤهم بكل موضوعية حين يقارنون بين التدبيرين والمنهجين ونتائجهما : أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير؟ فقط افترض ذلك جدلا، وتخيّل أنك استفقت ذات صباح على خبر عاجل : "إن دولة "س" وهي تنشد طريق الحق والهداية، وبعد تأكدها أن الدين الحق هو الإسلام، لتطلب من المسلمين عاجلا أن يدلّوها على الطريق الذي ينبغي أن تسلكه والمنهج الذي ينبغي أن تتبعه؛ وبأي منهج أو تدبير سياسي تستحقّ أن تكون دولة إسلامية". وبعد أن تقوم

باستقراء واقع الدولة "س" على نحو قريب مما استعرضناه أعلاه، ابدأ بافتراض نموذج الأسلمة الذي سيكون عرضا من المسلمين على غيرهم، وابحث وانظر وتقصّى واحكم، أيّ النماذج السياسية والاقتصادية أقرب إلى الإسلام وأيها أبعد[1] :

مقترح من إيران (نموذج من نماذج دولة الإمامة وولاية الفقيه) ،

....

مقترح من السعودية (نموذج من نماذج السلفية منهجا للحكم) ،

مقترح من السودان (نموذج من نماذج الإسلام السياسي) ،

مقترح من أفغانستان (نموذج السلفية الجهادية) ،

[1] ستعتمد الاقتراحات من نماذج تحقق الصفة التمثيلية لنوعيات الممارسة السياسية في العالم الإسلامي، مضافا إليها أفغانستان بصفتها كانت تمثل أنموذجا لآمال الكثير من جماعات الإسلام الجهادي، وعليك أن تجتهد وتملأ الفراغ بما تعرفه من تجارب الدول المعروضة عليك، ونموذج التدين الذي تسلكه، وهل سيعود بالنفع على مثل هذه الدول لو تخلت عن نموذجها وأقبلت على النموذج المستقى (إسلاميا)، وعلى كل حال هذه تمرينات استراتيجية لاعتماد آليات التوقع واستخلاص الأفكار نظريا، من خلال التشخيص والمقارنة.

ربما خلصت بعد هذه الرياضة الافتراضية إلى أن **النموذج السياسي الاقتصادي (للدولة س)** أقرب إلى الإسلام من كل تلك النماذج التي نعرض عليه؛ فيقرّ في ذهنك بعد ذلك أن القرآن يتفاعل مع الكدح الإنساني إلى **العدل والخير والجمال**، وهي أمور موكولة للتدبير البشري على هدي من **الأمر الإلهي** العام. وهنا نحس أن المقصود **بالديموقراطية** بما هي استطلاع رأي الغالبية، وجعل ذلك الاستظهار لرأي الشعب ملزما، أقرب إلى المراد **بالشورى القرآنية** التي ينبثق منها الأمر الملزم أي الطاعة. وإن كان المفهوم الشوري لصناعة **الأمر** أكثر تقدما في اتجاه **الديموقراطيات المتخلّقة**، التي تفرز رأي أغلبية غير مخشوش بلوبيات المال؛ ولعل المجتمعات ذاهبة بحكم طبائع الأشياء وقوانين الجذب التاريخي إلى الأعلى، لبناء النموذج الديموقراطي الأكمل والمعادل للشورى القرآنية، الديموقراطية الرشيدة. لهذا باتت كثير من الدول مقتنعة بنجاعة ما هي عليه من تدابير سياسية، خصوصا وهي تقارن بركات ما ينجم عن منهجها السياسي المعتمد، مع بؤس الديكتاتوريات وانحباس أفقها السياسي وانحساره في دورات الخراب الكائن والممكن باستمرار.

الديموقراطية البعيدة عن رجال الدين تعبر في الغرب مضمرة العالم الحديث، لا إنما جملة آليات تجعل الشعوب الحديثة ينتخبون **أولي الأمر منهم**، وهؤلاء يصنعون قرارات ملزمة لمجموع الأمة بكفاءة واقتدار؛ ثم يصير **"الأمر – الدستور – القانون"** حاكما للمجموع، ملزما للمجموع، صائنا للجماعة، يعاقب من يخرج عليه بأنواع من العقاب ترتبه المراجع الدستورية والقانونية الناظمة لجهود أولي الأمر والمنبثق عن الشورى المتنوعة مع النخب والخبراء والعامة أيضا. وقد شهدت الأدبيات السياسية تطورا مهمّا في مفهوم المواطنة، حيث صار الفرد كامل الانتماء لوطنه وفق مقررات دستورية، بغض النظر عن لونه وعرقه وجنسه ونسبه وقبيلته، مع تعثر أحيانا في التمييز على أساس ديني، وهو أمر سينتهي بدوره، بالنّظر إلى حجم التطور الحاصل في الحقوق والحريات؛ وترتّب للمواطنة حقوقا وواجبات متماثلة على

جميع أفراد الوطن؛ فصار مصطلح العامة – الشعب – المواطنين مشمولا بالرعاية القانونية، ينبغي أن يراد به التقدير والتوقير لمن يكون بسببهم فرز النّخب الحاكمة والمدبّرة للشأن العام، وهو مصطلح لا يشبه العامة – الدهماء – الرعايا في الدول المتخلفة، وهو مصطلح يراد به التبخيس والحجر من النخبتين الدينية والسياسية.

لهذا نفهم ابتداء التشريع الإسلاميّ باقرأ، لأن كلّ شيء مرتبط **بالعلم والتعلّم والتعليم**، بما ينتج المجتمعات القادرة على استخلاص إرادتها، وصيانة مقرراتها، وبناء النموذج الأمثل لتدبير شؤونها؛ أما إذا كانت الجماعة تدفع بنخب مغشوشة تصنعها الولائم والرشاوى، فالأمر الذي ينتج عنها مغشوش يقود إلى الانحدار، ويصبح أولو الأمر هم المتغلبون على إرادة الجماعة بأنواع شتى من التغلّب. وأما **الأنظمة القَبَليّة فكلُّها قائمة على أولي الأمر فيكم**، من ذوي الأحساب والأنساب المصطنعة، إما رؤساء طوائف دينية أو شيوخ عشائر، أو زعماء قبائل؛ وكلّها تدابير مستمدّة من أنظمة إقطاعية ازدراها العقل البشري في نضاله للتواصل إلى التحرر، ورفضها المنهج الإلهي القائم على الانتخاب الشوري لبناء الأمر ومن يليه. ولهذا فَقِيَمُ المواطنة القائمة على السواء في الحقوق والواجبات، أكثر تعبيرا عن مطالب الإسلام وقيمه، من قيم الطائفية والقبلية القائمة على التمييز والإجحاف، وتصنيف النّاس على مراتب التقديم : أرقى أوأحطّ، نسبا ولونا ومذهبا.

6. التدبير يكون نيابة عن النّاس لا نيابة عن الله :

القراءة الجيّدة لمعطيات التاريخ تعني تجميعها وتحليلها تحليلا موضوعيا ثم استخلاص قاعدة سلوك عملي بناء على نتائج التحليل، غير أن الذي بين أيدنا من المعطيات التاريخية خصوصا في المجال السياسي مليء بالتضاربات والتعارضات، سواء في المعطيات أو في التأويلات. لذلك تشظى العالم الإسلامي فقها وفكرا وممارسة إلى طائفتين متناكرتين هما : السنة والشيعة. وكان للقراءة الاعتبارية وفق استراتيجية القرآن أن تمنع هذا الانقسام و تنتهي

إلى استخلاص التّرس وبناء مجتمع إسلامي متماسك، يقدّم نموذجا سياسيا رائدا للإنسانية، وفق قواعد الشهود الحضاري[1]. فالشيء المؤكد في التاريخ الإسلامي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات ولم يعين حاكما يخلفه على المسلمين، وهذه هي المسألة الوحيدة موضوع الإجماع خصوصا في المعسكر السني. أما بالنسبة للشيعة فيتحجّجون بحديث الغدير معتبرين أنه دليل كاف على تسمية علي وليّا وإماما؛ بل يجعلون الإمامة قضية عقيدة لا شيء أهم منها، ولا إيمان بشيء يستحق أن يكون قبل الإيمان بها، فلذلك يرفضون أن يكون النبي مات ولم يعيّن خليفة.

أولا : كونه صلى الله عليه مات ساكتا عن هذا التعيين لم يقع منه صدفة، ولا غفلة، ولا لكون الموت عاجله في أمر كان ينبغي تنفيذه فلم يتمكن؛ فهذا لا يليق إلا بعقيدة تؤمن بالعبث والأقدار المنفلتة من أي تدبير، ولا يليق بالعقيدة الإسلامية. فحياة النبيّ وموتـــــه لا يخرجان عن الأقدار التي تخدم مقاصد الدين والتي هي في قبضة الأمر الإلهي.

ثانيا : ما يدعيه **الشيعة** تأويل لا يفيد بالضرورة تنصيبا للحكم، والولاية لا تفيد الخلافة، بقدر ما تفيد الموالاة في الخير :

﴿ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ يونس : 62.

لا أحد يفهم أن أولياء الله هنا هم من ينبغي أن يحكم بالنيابة عن الله.

ثالثا : ما يفترضه بعض علماء السنة من كون الرسول نصب أبا بكر بطريقة غير مباشرة حين قدمه لإمامة المسلمين، يعد تأويلا بعيدا بدوره، ودعوى تحتاج إلى دليـــل؛ إذ لا ينبغي أن تكون تأويلات العلماء دينا مقدّسا، لأن دعاوى البعض منهم ينقضها آخرون،

[1] سيكون هذا موضوع تحليل شاف في الجزئين الثاني والثالث من هذا العمل، الدين والسياسة من الحاكمية إلى المسؤولية الجزء الثاني : الحاكمية والمحكومية؛ والجزء الثالث : الشيعة والسنة.

والصواب أن ينظر إليها بصفتها تقديرات نسبية قد تصدق وقد تخطئ؛ مما يجعلها قابلة للمراجعة، والنقد، والإثبات، والنقض.

رابعا : احتجاج الشيعة بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : "علي مني بمنزلة هارون من موسى" يبطل دعواهم ولا يثبتها، فهارون كان وزيرا لموسى، وكانت مهمته محدودة في مساعدة موسى في حسن التواصل والتبليغ لفرعون، والنيابة عنه إلى حين عودته، وكون موسى عنّفه بعد عجزه عن ضبط هداية بني إسرائيل، دليل على كونه يَزِلّ وسعه فشل، كما يفشل كلّ مُصلح بشر؛ ثم هو مات في حياة موسى، فلا هو وليٌّ ولا هو وصيٌّ.

إن ازدحام الفكر الإسلامي بدعوات لا تخضع للنقاش العلمي والنقد العقلي، والعبث في التاريخ بتأويلات لا تتأنى في استعمال البرهان، والتقديس المفرط للأشخاص على حساب المبادئ وافتراض العصمة وتغييب الاعتبار، جعل الساحة الإسلامية تغرق في فتنة العمائم والجبب ... وانتهى الأمر إلى تتويج الأزياء[1] أكثر من تتويج فكرة جامعة تمنع التشظّي وتقدّم بديلا يليق بالقيم العظيمة التي يحملها الإسلام، ويحملها عنه علماء لا يجعلون الدّنيا كلّ همهم :

---

[1] لا يخفى أن الممارسة الدينية تتيح في بعض الأحيان أشكالا من التزيي يتخذها رجال الدين وتصير علامة عليهم؛ بل تصير أزياء موسومة بالقدسية سيميائيا. وعند أهل الديانات الأخرى احتفال كبير بالألبسة والأزياء، وتقمصها بشكل الأقمشة والحلي والإكسسوارات التي تحيط برجال الدين وتزيّنهم للعموم بهالة من الغموض والفخامة، أو بعصمتهم كالقلائد حماية. وهي عند غير المسلمين أهول مما عند المسلمين. ويبدو أن هذه التهاويل تخرج من حقل "الألباب" إلى حقل "الجلباب". وقد عاب المفكر **مصطفى صادق الرافعي** بعض رجال الدين الذين ما عادوا يذكرون من أدوارهم الحضارية غير الأزياء لمشابهتهم "ساكنوا الثياب": "ولكنا انصرفنا قال لي الباشا : لأمر ما يجعل هؤلاء القوم لأنفسهم في خاصّا يتميّزون به في الناس، كأن الدين باب من الحرف والصنائع، يعني آلته في ثيابه، فهؤلاء يسكنون الجبب والقفاطين وكأنها دواوينهم لا ثيابهم" وحي القلم، ج 2، المكتبة العصرية، بيروت، 2000، ص : 255.

"هذا هو العالم الديني : لا بد أن يكون ابن القوّات الروحية، لا ابنَ الكُتب وحدها، ولابدّ أن يخرّج بعمله إلى الدّنيا، لا أن يُدْخِل الدّنيا تحت سقف الجامع"[1].

أما استقراء الوقائع فيظهر أن التعيين لم يحصل، وأن الذي توصل إليه الصحابة هو ما ينبغي فعلا انسجاما مع مقررات القرآن الكريم التي تجعل أي أمر يتخذه الناس هو موضوع شورى، ولا يجوز لأحد كائنا من كان أن يستفرد برأي، والذي لا يملك الخلق لا يملك الأمر؛ فلكي يكون الأمر ملزما لا بد أن يكون باتفاق الجماعة وإرادتها، وهذا أمر إلهي. لهذا يجيب المفكر أبو القاسم حاج حمد، في كتابه "الحاكمية" على سؤال :

"لماذا لم يمنح الرسول مؤسسات للدولة الإسلامية ويقرر نظم وأشكال الحكم فيها ؟ ولماذا لم يورثها تفسيرا شاملا للقرآن ؟ ولماذا لم يستخلف من يليه ؟"

وأظن أن قراءته تشكّل مدخلا رئيسا لقراءة التوافق العميق بين بينات القرآن في إقامة الحكم على أسس الفهم السليم للتدبير الإنساني، وفضيلة الاجتهاد البشري يقول :

"نجيب بإيجاز : لو فعل الرسول ذلك لقضى على مفهوم "الحاكمية البشرية" حيث تعود السلطة إلى الأمة بنص الآية :

﴿والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدّقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير﴾ فاطر : 31.

[﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾][2] النساء : 59.

---

[1] نفسه... ص : 257.

[2] ربما وقع خطأ غير مقصود، فالآية التي تناسب الاستشهاد هي التي حططناها بين معقوفين، وليس التي قبلها.

هنا قضى الله بطاعته (أطيعوا الله) ثم قضى بطاعة الرسول (وأطيعوا الرسول) ثم قضى بطاعة ثالثة هي طاعة أولي الأمر، ولم يجعل من أولي الأمر هؤلاء أنبياء يتعاقبون، فقد ختمت النبوة وانتهت حقبة الحاكمية الإلهية، ولم يجعلهم مستخلفين عنه -سبحانه- في الأرض فيسميهم، فقد انتهت حقبة "حاكمية الاستخلاف"، وإنما ردّ أمرهم إلى **الاختيار البشري الحر** (أولي الأمر منكم).

لم يقل الله أولي الأمر "عليكم" فيوجب الطاعة لكل مغتصب يستعلي على الناس (عليكم)، ولم يقل الله أولي الأمر "فيكم" فيوجب الطاعة لذوي النفوذ والمراتب "في" المجتمع، جعلها الله خيارا حرا (منكم)، ولهذا لم يتدخل خاتم النبيين ليسمي من يخلفه، وكان يدرك لحظات رحيله إلى الملأ الأعلى. فلو سمى خاتم النبيين خليفة له لوجبت علينا الطاعة، غير أن ذلك كان سيناقض معنى "أولي الأمر منكم" ويناقض منهج الحاكمية البشرية كله، وهو المنهج الذي جاء خاتم النبيين لإرسائه وتوطيد دعائمه" (...)

إذن في مرحلة الرسول تكون الطاعة لله وللرسول، وبعد التحاق الرسول بالملأ الأعلى تسري الحاكمية البشرية فتكون لأولي الأمر منا اختيارا حرا"[1].

7. السياسة والحزبية الإيجابية :

يتخذ الحزب في الحياة السياسية المعاصرة الشكل الأمثل لتجميع الإرادات المتقاربة، وخلق الأطر الكفيلة بضبط إيقاع التنوع الاجتماعي، قصد خلق التدافع البناء لتدبير الاختلاف حول البرامج والمشاريع الكفيلة بتحقيق المصالح الكبرى للمجتمع والأفراد. غير أن حقيقة الأحزاب في الواقع لا تعكس هذا الطموح، بل تصبح ،أحيانا، شرذمة اجتماعية تفضي إلى تشظّي الإرادات، وأحيانا أخرى، تقوم الأحزاب بصناعة التمزّق الاجتماعي

[1] أبو القاسم حاج حمد، الحاكمية، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2010، ص : 91-92.

ورعايته، لتبرر طموحها وعملها، وتكسب وجودها مبرّرا واقعيا؛ لكن سلوكات كهذه متى وجدت فهي تمنع الوحدة الفاعلة القادرة على خلق الديناميكا الاجتماعية الضرورية لبناء برامج جامعة تترجم الروح الجماعية لأمة ينبغي أن يلتفّ حولها الضمير الوطني لتأسس قوة لفائدة المصلحة العليا للمجتمع، على أن تكون الأحزاب تمثيلا سياسيا لها، ومداخل متنوّعة لتحقيق تلك المصلحة، وتكون جديرة بتحقيق تطلعها المرجوة عمليا نموّا وتقدّما ورفاها.

لهذا نجد المجتمعات الناجحة هي التي تستطيع بناء أحزابها على نواة الرّوح الاجتماعية، فتكون أحزابها رغم التباين النوعي لبرامجها قوة فاعلة متصبة لخدمة ضمير مجتمعاتها، ما يسمح بتحقيق التدبير المحكم لاختلاف إيجابي وبنّاء، يخدم التنوع الضروري لإسناد الشورى، ويدفع عادية الاستبداد، ويدرأ أخطار الحزب الواحد، والرؤية الأحادية؛ ثم لا ينبغي تفريخ الأحزاب وتشقيق التوجُّهات الكبرى، وتشريح الحلول بتعدد المكونات والكائنات الحزبية. هذا المنهج السياسي المتوازن بتدافعات حزبية لاتصل حدّ خلخلة الأساس الوحدوي للمجتمعات، نجده في بعض الدول الغربية الكبرى والناجحة، وقد آتى أكله تقدّما ورفاها واستقرارا على نحو ملحوظ حين توافقت الإرادات على طرق التدبير، وساد التلم الاجتماعي بسبب الاطمئنان إلى الصفوة المنتخبة لتدبير الشأن العام[1]. ويمكن تجاوزه بالمزيد من التجويد للفعالية الحزبية بما تزخر به القيم الإسلامية من طاقات وتوجيهات. ولهذا السبب أيضا ينعى القرآن الكريم كلّ الذين يجعلون النزاع غاية لهم، فيفوّتون على أنفسهم وعلى مجتمعهم فرصة حزم طاقات مجتمعية على أمر جامع تلتئم حوله الإرادات ،وإن برؤى وصيغ مختلفة، فيمتنع لهم التواصل البنّاء، والتنافس المُنتج، كما يمتنع لهم النجاة من الاحتراب والتحريب : **التنازع في الأمر يفضي إلى الفشل**. فالتحزّب المطلوب هو الذي يعمل

[1] ينبغي تثمين إيجابيات النظام الحزبي الغربي في كثير من تجلّياته الحضارية، كما ينبغي العمل على تجويده وتجاوز بعض سلبياته المتمثلة في اعتماد مجموعات الضغط المتنوعة أو لوبيات المال والأعمال التي تراعي في المقام الأول مصلحة فئوية على حساب مصلحة الإنسان والبيئة.

الحزب مدرسة لإنتاج **قيم تنافسية**، تجتهد للتفوق على ما لدى الحزب الآخر، وكلاهما يسعى للبذل الأمثل والخير الأكثر، دون أن يؤدي ذلك إلى **تمزيق الأمر** : (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون). وهنا لابد من الوعي بالميكانيزم الدّاخلي لاشتغال الحزبية، حتـــــى لا يتحول الحزب إلى كتلة بشرية منفصلة عن مجتمعها، بسبب انصهار وجداني لمكوّنات الحزب، ومن ثمّ يصبح الداخل الحزبي بديلاً عن الخارج-الكتلة المجتمعية؛ وحين يصير كلّ حزب تحت تأثير ذلك الانغلاق السيكو وظيفي، سينتهي إلى أنه مستقل بذاته عن غيره، ومطمئن فقط لما لديه، صوابا كان أو غير صواب، وسيبدأ إذذاك التنابذ والتباعد والنّفور من كلّ البنيات القريبة. لقد رصد القرآن تشكّل هذا الوعي السلبي الذي يفرز النّقض الاجتماعي القائم على استبدال اللّحمة الاجتماعية العامّة باللحمة الحزبية الخاصّة، عند الأحزاب السياسية والأحزاب الدينية :

أولا، تقطيع الأمر عند الفرقاء السياسيين :

يقدّم التحزب السياسي الانغلاقي نفسه بديلا عن كل شيء، وفوق كل شيء، وأحسن من كل شيء، فيؤول إلى رفض الاندماج المجتمعي، ويتخلّى عن النسبة التي تمدّه بإمكان التواصل مع الغير، ليصاب بالتّفاخ وينسب إلى نفسه كمال الاجتهاد السياسي، ويصم غيره بكل أنواع النّقص والضّعف. عندما يصبح الحزب وحدة صمّاء منغلقة على وثائقها وبرامجها وأفرادها ومقرّراتها، ينتج فرحا ذاتيا بكل هذه الأشياء، فلا يفرح المنتســـون إلى حزبهم بعد ذلك بحق ولا صواب، بل بما لديهم :

﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ. فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ، فَذَرْهُمْ فِي غَمْرَتِهِمْ حَتَّى حِينٍ﴾ المؤمنون : 53.

فيكون هذا الحزب فرحا بما لديه، والآخر فرحا بما لديه، والثالث فرحا بما لديه...فيكون مصير الأمر بينهم أن يمزّع ويقطّع وافضين التواصل بينهم، ما دامت كل جماعة تجعل أمرها في مرتبة دين لا تحول عنه وغنيمة لا تتنازل عنها؛ فتكفّ الأمة عن أن تكون أمة واحدة؛ وتنقلب أمما شتى في صفة أحزاب داخل كيان واحد-أمة.

ثانيا، تفريق الدين عند الفرقاء الدينيين ،

وشبيه بالتفرقة السياسية في آليات التمركز حول الذات، التفرقة على أســاس ديني، مما يُفضي إلى أن يكون التديُّن مفارقا للدّين، لأنّ تركيب الدين على أساس حزبي يجعل الفصيل أو الحركة أو الجماعة، أو بالتعبير القرآني، الشيعة (=الفرقة)، فرحة بما لديها من اعتقادات وترتيبات وبرامج وتصورات ووثائق حزبية، ومع مرور الوقت تصبح الممارسة الدينية منحصرة انتفاعية لفائدة الفرقة المعنية، وبإزائها فرق أخرى، وكل حزب منهم فرح بوثائقه ومراجعه وأعلامه، ويكون ما لديهم من مصالح حزبية أوثق من الهدى والحق، وبديلا عنهما، وهو الميكانيزم نفســه الذي يجعلهم لا يفرحون بالهدى والحق؛ بل بما لديهـم :

﴿من الذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعا كل حزب بما لديهم فرحون﴾ الروم : 32.

كلّ حزب هو مقدّمة للشوفينية، ويحتاج إلى تأهيل اجتماعي كبير ليمنع انغلاق دائرة الفعل الحزبي ويضمن نشاطها الجزئي لخدمة الدولة أي الأمة الواحدة؛ وذلك درأ للمآل السلبي القريب من الاشتغال الجزئي المستقل بذاته عن مكونات المجتمع الأخرى، فيصير إنهاكا سياسيا للمجتمع، وتقطيعا لشيء لا ينبغي أن يقطّع ألا وهو "الأمر"؛ أو يصير بالطريقة نفسها إنهاكا دينيا للمجتمع، وتفريقا لشيء لا ينبغي أن يفرّق ألا وهو "الدين". وستنتسج، إذذاك، أواصر الخصوصية التمييزية (الانغلاق والتنابذ)، بديلا عن الانفتاح التواصلي (التعاون والتعارف)؛ ثم يتحوّل عشق (حب يصل درجة الهيام) الفكرة (الخط السياسي للحزب، أو للجماعة الدينية) إلى توله (حبٌ يقارب من درجة العبادة) أي منابذة

شرسة لكل ما يخالفها. وهذا هو سرّ التطرف، فكل الذين يشايعون فكرة تجدهم متشددين في الدفاع عنها والولاء لها لما يتوهمون لها من العصمة.

أولا : لأنهم تشربوها في حالة تحول معرفي يخلط بين الحق والمتحقَّق؛

ثانيا : لتزولهم منها منزلة التابع الخاضع، والمتحزّب الفرح بما لديه وليس بالحق؛

ثالثا : لنشوء مصالح شخصية من اعتناق الأفكار يصعب فك الارتباط بها والتضحية بمقابلها؛

رابعا : لما درج عليه المتحزّبون من منع مراجعة الأفكار وافتحاصها، والتزام المنهج النقدي في تقويمها.

وينبغي أن ننتبه إلى أن القصد من هذا التحليل ليس مصادرة الحق في الانتظام، وهو شيء لا حياة سياسية بدونه، ولكن التدليل على أضرار التقطيع والتفريق، عندما تتوهّم الأحزاب والجماعات أن بإمكانها أن تصير بديلا عن المجتمع أو الأمة، وتصادر حق الجماعة في المشاركة السياسية وإبداء المشورة. لأن الأمة إنما تتحدّد بصفتها نواة صلبة جامعة لقيم الدولة، وحافظة لتماسكها، وعائدة بالخير على مجموع أبنائها، وليس على المنتمين لحزب من أحزابها فقط؛ فالانتظام الجزئي لا ينبغي أن يجحف بالانتظام الكلي ضمن دائرة الأمة الخيّرة؛ وتنوّع الأحزاب دون مبالغة، تحقق تنوّع وجوه النظر الممكنة، لترفد وحدة الأمة بالتنوّع الضروري لتغطية مختلف الحاجيات المجتمعية. وبذلك يشتغل ميكانيزم التعميم، أو الانتقائية الحزبية على أصول البناء الاجتماعي متمثلة في الخير والمعروف المناقضين للشرّ والمنكر، والتي يكون عائدها مستهدفا للعموم المطلق الذي يراعي مصلحة الإنسان – المواطن، وليس الإنسان – عضو الحزب. وتكون القاعدة التي تحكم هذين المسلكين هي : الدولة القوية تقوى بالتفاعل الإيجابي بين أحزابها؛ والدولة الضعيفة تتآكل بالتفاعل السلبي بين أحزابها.

الفصل الثالث

التمهيد للائتمانية، سجال مع الجابري

1. تقديم :

بناء على ما سبق، ونظرا لما ظهر لنا من تواشج عميق بين بيّنات القرآن الهادية إلى الشورى، والاجتهاد الإنساني المفضي إلى الديموقراطية، نجد أنفسنا في مواجهة أطروحة تضع ذلك محلّ نظر، وتدّعي أن المنظومة السياسية الائتمانية طراز فريد لا يضاهيه ولا يدانيه شيء من مضايق الكسب الإنساني، وأن الرشد السياسي لا يؤتى **بالشورى ولا بالديموقراطية**، وإنما بفتوحات مبسوطة **للفقهاء الآمرية**، رجال الله، الذين لامثيل لهم ولا نظير، وهم الأولياء الأزكياء المعصومون، الذين ينقادون **للوازع**، ويقودهم **العاصم**، **ويزعجون** غيرهم (ينقلوهم إلى تلك المراتب أو قريب منها) فيؤسسون الدولة الفاضلة، حيث يلتزم كل واحد بما له وما عليه بوازع من ضميره. فلا مناص، إذن، من أن نتوجه لمناقشة أطروحة **طه عبد الرحمن الائتمانية**، ونناقش ما ترسمه من حدود وفواصل بين ما يكون **علمانيا مرذولا**، وما يكون **عرفانيا مقبولا** ضمن توضيب صوفي للأفكار وللمقترحات ينتج **نظرية سياسية إزعاجية تزكوية**.

إن الحاجة إلى **افتحاص الأفكار** ومراجعتها والتدقيق فيها، أخطر شأنا من المحاسبة والتدقيق في المال والأعمال، لأنها إذا رسخت على خطأ واعتنقها الجم الغفير من التابعين، تمكّنت وصارت رؤية للعالم تفرض منظورها على الناس، وربما حرف ذلك وعي الأمة مدة مديدة، وصعب الفكاك من أسرها لاحقا بسبب القداسة الزمنية وكثرة التابعين، لما تصير فكرة سلفية، بما يكسبها وجاهة القِدَم (العتاقة)، وقدسية التراث. وأنا أتحدث عن **الافتحاص** بالمعنى المعتبر في علوم المحاسبة والمراجعة (التدقيق)، ولا أقصد معنى الفحص الذي رعته الممارسة السقراطية للسؤال، والذي يطوي رغبة النقض ويتحفّز له، بل أقصد إلى "التثبّت" و"البيّنة" بالمعنى القرآني، وهما يفيدان عدالة النقد وبراءة القصد، لتحيا الأفكار التي بها تزكو الحياة وتسمو، وتهلك الأفكار التي بها تسوء الحياة وتخبو :

"أما السؤال اليوناني القديم، فقد كان عبارة عن فحص؛ ومقتضى الفحص هو أن يختبر السائل دعوى محاوره بأن يلقي عليه أسئلة تضطره إلى أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه؛ وخير شاهد على هذا الفحص الفلسفي ممارسة "سقراط" للسؤال"[1].

2. أساس الائتمانية، الاستعلاء الإنشائي :

من المفيد اليوم، أن ننهض لمراجعة **الأطروحة الفكراخلاقية** للكاتب المغربي طه عبد الرحمن، والحاجة إلى ذلك لم تعد نافلة من العلم، بل واجبا تمليه المجابهة الضرورية عن القيم الإيجابية والمشترك الإنساني الذي ربّما تضرّر بهذه الأطروحة، وفيها من دعاوى التميّز المطلق، ومطالب الخصوصية، ما يحمل على تأويلها منظومة استعلائية لا تقبل التعارف. لا نريد بهذا القول أن ندعي على طه قصده إلى هذه الغاية، ولا كون أبحاثه تستهدفها، بل على العكس كلّ تصريحاته ونواياه التي يعبر عنها تفيد أن طموحه مناقض لها، بل إن سعادته -إذا جاز اعتماد الاستنتاج العاطفي- إنما تتمّ بانضواء الانسانية في كنف السّلم والمحبّة والتآخي؛ ولكن قراءة موضوعية محايدة خارج استحضار النوايا والتبريرات لا تُفضي سوى إلى نتيجة غير مرجوّة، بسبب ما تمليه المخرجات النهائية لمجمل المقولات المعبّر عنها كما سنبين.

يمكن أن نتلمّس أصول الأطروحة الائتمانية في تجهّم نفسي تكوّن لدى طه عبد الرحمن إزاء أطروحة **الجابري**، أعقبه تجهّم منهجي، هذه بعض علاماته :

– عقدة الجابري والرغبة في نقض أطروحته، وهي النقيض المباشر لتمثلات طه.

– الدفاع عن التراث والذود عنه بكل السبل لإقصاء من ينتقدونه أو يَنْحُونَ فيه نظرا مخالفا، ثم التطلّعُ للاستفراد بإبداء النظر فيه وإعادة تقويمه على أساس الإعلاء من التصوّف وجعله جوهر التراث.

– مخاصمة العقلانية خصاما ضاريا، بسبب مناقضتها للعرفانية.

[1] طه عبد الرحمن، "**الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص . 13.

والحقيقة أن هذه الأمور الثلاثة خرجت من شيء واحد، فبعضها سيقود إلى بعض بحسب تعالقها، وسينتج بعضها عن بعض تلقائيا. فكون **الجابري** يدرس التراث وينتقده، ويقوم بإنجاز عملية تراتبية لمستويات الإدراك المعرفي، معليا من شأن **العقلانية** أساس **البرهان**، ومُدنّيًا من قيمة **الباطنية** أصل **العرفان**؛ كل ذلك سوف يؤوب إلى هذا الصّدام من جانب واحد، كون الجابري لا يقصد طه عبد الرحمن بدراساته وأبحاثه، وإنما يقصد تحليل **العقل العربي** وفهم بنيته ومكوناته، والكشف عن الجذور والأصول التي تشكل منها هذا العقل، من ثم كانت دراسته تتبعا عميقا لمختلف الأنوية الفكرية كاشفا انبثاقها الأول وتمددها اللاحق، ثم تشكّلها وصياغتها العربية الإسلامية بعد ذلك. انقاد **الجابري** بجاذبية من الاستقراء التاريخي، إلى أن أصل العرفان أنوية فكرية موجودة في الثقافات القديمة ولا علاقة لنشأتها بالإسلام، بل هي **أفكار هرمسية غنوصية**، تطورت وفق مطالب وأشواق روحانية، وأن استعارتها عربيا وإسلاميا إنما أسبغ عليها لون البيئة، ومسوح الدين الجديد، فهي ليست منه بالأصل، ولكنها تداخلت معه وأخذت منه صيغا وتعابير؛ إن **العرفان العربي** باختصار **هو الصوغ الفلسفي للأفكار الهرمسية الغنوصية التي سادت قرونا قبل الإسلام لتتناسب مع الثقافة الإسلامية.**

وقد سمحت ظروف تاريخية خاصة بتغلغل ذلك التراث؛ فقد تعرّض المجتمع المسلم لهزات زلزلت كيانه، وخلخلت التوازن النفسي لقطاع عريض من أبنائه بعد مقتلة **الحسين** وما كان قبلها، واندفعت بعض مكوّنات المجتمع إلى الانقبار الطّوعي في أفكار يرجى بها تضميد وجدان نازف، وصرفُ العقل عن واقع حزين؛ بل شديد الحزن والألم. ثم كان الزهد في دنيا لا يخرج منها غير السوء، ثم انقلب ذلك الزّهد تصوّفا يثمّن رغبة الفناء لدى هؤلاء جميعا. فصارت الوقائع المهولة تنشئ أفكارها، وصارت أفكار وافدة تصنع وقائعها، فالتأم الزّهد مع التصوّف، واتحد الألم مع الرغبة في الفناء، فاستقامت ظروف الفلسفة العرفانية من كلّ النواحي، فتدفّق الإنتاج الصوفي، يصقل ذلك كلّه بموازين جديدة، تتناسب فيها

لا عقلانية ما يجري في الواقع، مع لا عقلانية يرتاح بها الوجدان. وعليه فالسؤال المركزي الذي يكون الجواب عليه فارقا وحاسما بين أطروحتي الجابري وطه هو الآتي : **الولاية ضرورة أم ضرر**[1] ؟

جواب طه عبد الرحمن : الولاية الصوفية ضرورة.

جواب الجابري : الولاية الصوفية، والشيعية أيضا، ضرر.

بعد أن يستعرض الجابري دفوعات أحد منظري العرفان الأوائل في الثقافة العربية الإسلامية، وهو **الهجويري**، يرد عليه :

"... ومعنى ذلك أن "الأولياء" أصبحوا ضروريين للإسلام ! وللمسلم أن يتساءل ألم يكن الإسلام قبل ظهورهم أنقى وأقوى وأظهر، ورقعته أوسع وحضارته أكثر ازدهارا ؟ أليس "**عصرالانحطاط**" مرتبطا تاريخيا بظهور نظام الأولياء ؟"[2].

ستعيش **أطروحة طه عبد الرحمن**، جدلية مقلوبة، لأنها مسبوقة بأطروحة نقيض، ولأنها ردُّ فعل مباشر ومتحفّز ضد **أطروحة الجابري**؛ فكل ما كان طه يعتقده -وما يزال- من تماسك التراث وإشراق الفكر الصوفي الإسلامي، تم تدميره منهجيا وموضوعيا من طرف الجابري، وهو لا يقصد ذلك، بل النقاد لنتائج بحثه في متوالية من الانحرافات الحتمية جعلت دراسته تتعاقب بمستلزمات الاستكمال المعرفي الذي يفرزه كل مشروع سابق يخرج منه مشروع لاحق :

[1] السؤال يعم الولاية الصوفية (القطبية)، والولاية الشيعية (الإمامة). ولو حكّمنا قواعد أصول الفقه، فسوف ينتهي بنا الأمر إلى أن المنازعة بين التصورين لا تنحسم، فكون الولاية "ضرر" حسب الجابري يجعلنا نحكم قاعدة "الضّرر يزال"، وهذه كونه تنظير طه، لأن الولاية منفعة ما من منفعة أكبر منها وهي مصدال الائتمانية وضمانتها، وسينتهي الأمر بتحكيم مطلب الشريعة وهو "المنفعة تجلب" عملا بالقاعدة : "جلب المنافع ودرأ المفاسد".

[2] نقد العقل العربي 4 - العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 2014، ص : 456.

"(...) ففصلت بين قسمين كانا يشكلان كتابا واحدا. وهذا الفصل أثّر في المشروع إذ وجدت نفسي مضطرا إلى صياغة الجزء الأول صياغة تجعله يمهّد للمشروع ككل دون أن أقصد ذلك. إذ لم أكن في البداية أفكّر إلا في كتاب واحد بعنوان العقل العربي يضمّ الجزء الأول والثاني لا غير"[1].

إن الخط الفكري الذي يمثله الجابري يطمح أن يشكل أرضية صلبة **للعقلانية الإسلامية**، التي لا تناقض فيها بين **الحكمة والشريعة**، بين **العقل والتنزيل**؛ فهو بعيد عن العلمانية المتطرفة التي تدعو إلى نقض الفكر الإسلامي جملة، وإحداث قطيعة معرفية تسمح باستئناف التطور من لحظة واضحة المعالم ممثلة في المنجز الغربي الحديث، لأن الاستغراق التراثي نفق لا منفذ بعده؛ بل يقدّم مشروعه من داخل التراث الإيجابي بصفته خدمة للإسلام، ودفاعا عن قيمه العقلانية الضرورية لتحقيق شرط النهضة :

"أريد أن أؤكد، إن كان هذا يحتاج إلى تأكيد، أن الكتاب يقع داخل الإسلام ومن أجله لا خارجه ولا ضدّه. هدفه تجديد الفهم للإسلام بوسائله الخاصّة، وسائل الحضارة العربية طبعا، معزّزة ومؤيّدة بمكاسب ومنجزات الفكر الحديث والمعاصر. باختصار، طموحي كان ولا يزال هو عقلنة فهمنا للإسلام دينا ودنيا"[2].

يلتزم **الجابري** بالانتقائية المنهجية القائمة على التمحيص والتعديل والتصويب والاحتواء والتجاوز؛ وهو يميز بين التراث بصفته أنصبة من الجهد العقلي العربي لفهم الدين، وبين الدين نفسه بصفته كمالات من التوجيه لتسديد العقل. أما الخط الفكري الذي يجترحه **طه عبد الرحمن**، فهو قائم على مناقضة هذه الأطروحة وتتبعها لتفنيدها، خصوصا في جانبها الآلي أولا، إذ لا يمكن مجاراة الجابري في الاستقصاء الموضوعي، والسبر التاريخي للفلسفة

[1] العقل السياسي العربي محدداته وتجلّياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 9، 2015، ص : 2.

[2] العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص : 5.

وحدودها. ثم في جانبها الموضوعي لاحقا، وعليه سيطابق طه بين الجابري والعلمانية دون تصريح، ليكون خصيما ضاريا **للعلمانية** بشكل لا يقبل تميزا أو توفيقا؛ بل سيجعلها صنوا **للدهرانية** الكافرة بالبعث والنشور، وعدوانا مباشرا على السيادة المطلقة للفعل الإلهي بأفعال نسبية عاجزة، وأن تطاولها على تدبير الأمر السياسي هو تطاول على المقام الذي لا تدركه **العقلانية المجردة**، لأنها مستعبدة بتحيزها للمادي، منصرفة به عما ينبغي من الارتقاء إلى رحاب **العقلانية المؤيدة**[1]. ورغم أن طه يناقض **"الإسلامية السياسية"** أيضا، إلا أنه يعتبر نفسه إماما لما ينبغي لها، كما يعتبره الكثير من الإسلاميين حتى من خارج الدائرة العرفانية، سندا مفيدا في تقويض العلمانية، وإن لم يكن شيئا مفيدا في إقامة وبناء المشروع الحضاري الإسلامي الحركي؛ إنه معول يمكن استغلاله لهدم خصم سياسي و تقويض مشترك، بما أوتيه من قوة الآلة المنطقية، وبصفته وجها **لحداثة فلسفية شكلانية وجبهة أكاديميا**، قادرة على الصمود ومواجهة تيار الحداثة الجارف، أما البناء فلهم أن يعبروا على جسر طه ويتولّوا بناء مشروعهم المخالف لطه وللجابري معا.

يتقمص طه دور الجابري وهو يعلن أن البحث عنده يجيء وفق متطلبات موضوعية، ليعلن أن انقياده للبحث في التراث كان عفويا، استدعته مطالب موضوعية جعلته يفيق من ذهوله، وذلك في أول سطر من مقدمة كتابه :

" **لم يكن يخطر على قلبنا من ذي قبل أن نخوض بحر التراث، طلبا لإظهار ما عظم** من مزاياه ولتمحيص ما شاع من الأقوال القادحة فيه، إيمانا منا بأن **التراث** كان ولم يزل روحا لا حياة لفكر دونها، إلا أن يلقي بنفسه في أحضان تراث غيره يستلبه استلابا"[2].

---

[1] وفي الحقيقة هذه الثنائية الحادة ستزيد من تقسيم الجهد العربي، وتعميق خنادق الاصطفافات المرتقبة، وكلتاهما نسبية تحتاج إلى التكامل والتفاعل والتطوير لينشأ منها ونما عقل كبير يساهم فيه كل واحد بقسط. لكن مطالب الزعامة والإمامة المعرفية مانعة من المشاركة والتواصل. وفي الحقيقة كثيرا ما تحدونا الرغبة في السعي إلى هذا التكامل، وخلق السبل للاستفادة من المشاريع المتنوعة، بعد تنقيتها من كل الشوائب، وتنظيمها وفق صياغة جديدة.

[2] **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت-البيضاء، ط 2، ص : 9.

والكاتب يستغرب ويستشنع الجسارة على التراث والدعوات إلى الانقطاع عنه إما كلية ولعله يقصد العروي، وإما جزئيا وهو يقصد بلا شك الجابري، مما أغضبه لتقويم من قوّموا التراث، فيخلص إلى أنهم لم يكونوا على شيء يستحق كل النتائج التي خلصوا إليهـــا، ولا كانت دراستهم في المستوى الذي يقوم نقداً للتراث :

"فما وجدنا في أكثرها ما تناسب مُقتضياته مقتضيات الممارسة التراثية، فكيف بما تفضي إلى الحكم بالانقطاع عن التراث، إن كلا أو جزءا ! (...)"[1].

ثم تعلو النبرة قليلا، ويحتد الكاتب وهو يرى من هؤلاء الذين يعنيهم، تطاولا لا يليق بمن لا يمتلك العدة المنهجية والأدواتية، ولا يليق بمن هزلت إمكاناته العربية، أن يتجاسر على هذا الصرح الســامي :

"لقد أنزل كثير من هؤلاء أنفسهم من التراث المنزلة التي لا يستحقون، فتكلموا فيه بما لا يعرفون، وتطاولوا على البتّ فيه بما لا يفقهون، مع إيهامهم على الناس قبول كلامهم فيه وترك ما يؤثر خلافه. والحق أن قلة اطلاعهم على معارفه وضعف استئناسهم بمقاصــــده، لا ينازع فيها إلا من هو أقلّ علما وأضعف أنسا. ولا أدل على ذلك من أمرين : قلق عبارتهم، ونقص علمهم ... "[2].

من المقصود بكل هذا التجريح ؟ يكشف الباحث بعض قصده موجها إلى كون التراث يستغلق على فهم المستشرقين ومن على شاكلتهم من هؤلاء، لأن مفاتيحه البارزة تكمن في إدراك المزاوجة بين العقل والغيب، وهذا غير مقدور فهمه للجميع :

---

[1] نفسه ... ص : 9.

[2] نفسه ... ص : 10.

"فهذه معرفة تصل العقل بالغيب وتصل العلم بالعمل، وتلك معرفة تقطع العقل عن الغيب وتفصل ما بين العلم والعمل، فلا تناسب هذا التراث ولا تفيد في تقويم أطواره ولا تصحيح مساره"[1].

"هذه" تناسب في سياق التعبير الرمزي "أنا" طه عبد الرحمن بصفتي للمثل الأبرز والمنافح المخلص عن منهج **المعرفة التي تصل**؛ و"**تلك**" تعبير رمزي مناقض عن "**هو**" الجابري" بصفته الهدف الذي يصوّب نحوه طه والنموذج الأظهر لمنهج **المعرفة التي تفصل**.

الوصل والفصل هندسة معرفية طاهوية للتشنيع على أولئك الذين يريدون أن يقطعوا ما يراه **المشروع الائتماني** ينبغي أن يوصل، وطريقة الوصل الائتمانية تنتهي بجعل الوصل تضمينا، أي استحواذا من الغيب على العقل، ويكون الغيب هو عبارة عن تأويل عرفاني لروحانية إدراكية مسنودة بمدد لا يمكن الاستدلال عليه ولكن يمكن تذوقه، ويتحقق ذلك لفائدة صفوة خاصة من النساك الذين يرتاضون حتى يصلوا إلى ذلك المقام الخاص. وكان يجوز لطه أن يقول : إن الجابري ،وهو أكثر الباحثين في العصر الحديث إلماما بالتراث، أخطأ في ما توصل إليه من نتائج، ثم يظهر حجته، ويسقط حجة خصمه بالعلم، فيسلم اعتراضه من ملامة التجريح. أما مصادرة الحق في قراءة التراث بمنهجية مختلفة فليس ذلك من العدل، وأما اتهام **الجابري** بقلة اطلاعه على معارف التراث فتهمة خفيفة بمنطق الإنصاف، لأن الباحث العربي لا يعرف أحدا أحاط بالتراث إحاطة علمية مذهلة، أو قل فوق طاقة الفرد الواحد، كما أحاط الجابري؛ بغض النظر عن الاتفاق معه أو الاختلاف معه، فلا يمكن اتهامه بتهمة مماثلة، وليس من الفضيلة العلمية أن يُتهم بضعف الإحاطة بالتراث من لا ندّ له في مثل تلك الإحاطة؛ أما قلق العبارة فله محلٌ نناقشه فيه لاحقا.

ليس مقصود **طه**، إذن، أن يعرف مدى إحاطة **الجابري** بالتراث، فمؤلفات الرجل ولائحة المراجع التي اعتمدها تصيب بالدهشة، لكنه يريد أن ينتهي الجابري إلى نتيجة تجعله

[1] نفسه ... ص : 10.

مرضي الإحاطة بالتراث حتى ولو قرأ كتابا واحدا أو كتابين، أو سطرا واحدا أو سطرين، وهي أن يغلب **العرفان** على **البرهان**، ويعلي من قدر التصوف ويدني من قدر العقلانية، ويكفّ عن رصد الأصول الفارسية واليونانية للتصوف الإسلامي. هذه النتيجة عينها هي محلّ النزاع الأكبر بين تصورين غريمين في ثقافتنا العربية منذ أمد بعيد، وهي التي تقلب وجهة الاستدلال ليحور على "الوصل" بين الوحي والعقل، ويتحجج بالغيب لنفي العقل أو الإزراء بقدراته والاجتهاد بكلّ السّبل لإثبات عجزه، والحقّ أن **الغيب** يمكن الاطلاع عليه بالوحي أي بخبر الأنبياء، وليس بمزاعم الأولياء؛ وأما **العقل** فإنما وُجِد ليؤدي دورا لا ينبغي إسقاطه، وحجزه عن أداء ذلك الدور جناية مزدوجة، إذ فيه :

– تعطيل لشيء يجب تشغيله، وينجم عن ذلك كثير من الشلل الحضاري ما دامت مفردات الحضارة لا تتحرك بغير الطاقة العقلية، ثم متى سقط العقل، عبرت الخرافة والشطح بسهولة ويسر.

– إجحاف بالغيب لإحلاله محلّ العقل، ومن تبعات إحلال الشيء في غير محلّه، إخراجه من محلّه، وعوض أن يكون الغيب مددا حدسيا دائما موثّقا بعرى إيمانية، يصير تقديرات **شبه عقلية** مجنّحة، أي تحديفا وشطحا، أو شيئا قريبا من التحديف والشطح.

أما وقد صار الأمر إلى هذه وتلك، فنحن أمام فسطاطين في المعرفة : فسطاط المنافحين، والذين يملكون العلم والآلة وهم القادرون على سبر أغوار التراث وفهم أبعاده، ورأس هؤلاء طه ذاته؛ وفسطاط المناوئين، والذين استلبتهم قيم ومناهج وأفكار ففقدوا القدرة على التوصل لفهم التراث وأعوزهم العلم وامتنعت عنهم الأداة، ورأسهم في نظر طه، **الجابري**. ونحتاج هنا إلى شيء من التروّي والتدبّر، وحزّ الّنفس بعمق، وذلك حتى يخرج لنا من هذا التقسيم ما يلي :

إن الجابري وهو المقصود الأول بهذا النقد، لا يمر إلا من هو دونه علما و"أضعف آنسا" أي استئناسا بالتراث، ثم هو قلق العبارة، بما يستشف معه أنه لا يملك الأداة الضرورية

لاستجلاء التراث، أي الحذق باللغة العربية، ثم هو مستلب لمعرفة لم تتولد من التـــراث، ولا تجانس الفكر التراثي ... وطه عبد الرحمن جعل بينه وبين القارئ عقدا قرائيا مهما، نصبه على صدر كتابه قبل البسملة وقبل الحمدلة وقبل الصلاة على النبي، ليعلن أنه فاتحة الفواتح ومقدمة المقدمات، وجعله نصا موازيا Paratexte شديد الأهمية لكتابه، و نوعا خاصا من التعاقد Pacte يودّ الكاتب بناءه مع القارئ : **"ألا لا يمنعنّ رجلا هيبة الناس، أن يقول بحق إذا علمه"**[1].

ونحن نفهم عن الكاتب رسالته : انتبه، هيبة الجابري وإعلاء قدره بين الباحثين والقراء في المشرق والمغرب، لن تمنعنا انتقاده، وانتقادنا له هو إظهار ما نعرف من قصوره وأخطائه. وهذه **قاعدة جليلة**، ينبغي أن تكون على صدر كل كتاب، وكل بحث وكل دراسة، فإنما أعلت الدراسات العربية الإسلامية التراثية والحديثة، المبالغة في التمجيد والإطراء، واصطناع الهيبة المانعة من النقد. واستحداث تطريبات مسكوكة من مثل : (العالم العلامة، الفهامة، البحر، مولانا، آية الله العظمى، الحبر، وحيد قرنه، فريد زمانه ...)؛ وكلها تهاويل بلاغية، أنشأت سلوكا في التلقي مجبول على الخضوع والتمسح؛ وهذه القاعدة سنلتزمها مع الأستاذ طه عبد الرحمن نفسه، دون تحامل أو تجامل، وسوف ننتقد ما نراه واجب الانتقاد ولدينا الاطمئنان الكامل أنه يقبل منا ما كان صوابا ولا يضرّه منا ما أخطأنا فيه، وأنه لن يخرج عن مقتضيات قاعدة سطّرها وصدّر بها أقلامه، اللهم إذا كانت هذه القاعدة تجري على الجابري وحده من دون العالمين. بل سنلتزم ضابطا من الضوابط الذي قام عليه مشروع كامل لطه، وهو الحق في الاختلاف، وهو **ضابط حرّية الرأي وحرية النقد** :

"[و] مقتضاه في صورته العامة هو :

– لا يجوز منع أحد المتكلّمين من أن يرى رأيا و لا منع غيره من أن يوجّه إلى هذا الرأي نقدا.

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت–البيضاء، ط 2، ص . 49.

ومقتضاه في صورته الخاصة :

– لا تمنع للمعترض من الاعتراض إن كنت مدّعيا ولا تمنع للمدّعي من الادّعاء ولا من إثبات ادّعائه إن كنت معترضا"[1].

3. الجابري وطه، دعوى واعتراض .

أصاب الباحث عبد النبي الحري حين وسم كتابه بالصراع : "طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية"[2]. فالأمر فعلا يتعلق بصراع كامل يخوضه طه عبد الرحمن مع خصمه، وهو صراع يحاول أن يجتثّ أسس البحث عند الجابري، إنما خصومة ترقى إلى شيء قريب من الخصومات العقدية نسمّيها **عقدة الجابري**. فقد يخيّل لمتتبع مشروع طه أنه لولا الجابري ما نهض للبحث، ولا شمّر له، ولا خرج من خموله؛ ولكن المفاجأة كانت عندما وقف على أن أحدهم يؤسس صروحا معرفية تطيح بقناعات عرفانية وتأتي عليها من القواعد :

– العرفان مجرد شطح معرفي، لا تتأسس به اليقينيات؛

– الحاجة إلى التعقل والبرهان هو السبيل لإنهاض العقل العربي، ومن خلاله الحضارة العربية؛

– العرفان شيء ليس من حضارة الإسلام الصميمة، هو من الشوائب العالقة بردائه.

هذه بعض نتائج البحث التي أفضت إليها سنوات من الاعتكاف على سبر المصادر والمراجع، وهي التي قادت الجابري لإنجاز هندسته للمعرفة العربية الإسلامية :

– البرهان أولا هو أساس المعرفة؛

– البيان ثانيا؛

[1] الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2002، ص : 38.

[2] طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري، صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.

- العرفان، هو عبارة عن"اللامعقول العقلي" أو "العقل المستقيل" [1].

إن جعْل العرفان صفرا معرفيا أو صادًا لانبعاث الحيوية الحضارية سوف يجعل طه بصفته مفكّرا عرفانيا أمام تحدٍّ رهيب للذّود عن حياض تراث حاز تقديرا خاصًا عنده وعند القوم، وإذ به فجأة في مرمى نقد جذري يجعله ليس فقط وجها للخمول الحضاري؛ بل مسؤولا عن إخماد جذوة الإبداع العقلي وشلّ القدرات والمهارات والأدوات ... وكل الوسائل المادية التي زوّد الله بها هذا الكائن الاستثنائي وامتنّ بما عليه لينجز أدواره الاستخلافية، فما بقي من الحجّة على الإنسان إذا كان دُعي لدور مجرّد من أدوات إنجازه ؟

دفوعات الجابري الكثيرة في هدم العرفان ستجعل طه أمام رأس الرمح، فما لم يعمد إلى كسر **"العمود الفلسفي"** للجابري، أي القواعد البانية للتتالج الفلسفية العقلانية لا يمكنه أن يكتب شيئا ينفع به أتباع الفكر الصوفي، فكان لابد أن يتدرّج إلى ذلك باصطناع الحاجة إلى نقد الأدوات الفلسفية والآليات المستعملة ليثبت منهجيا صِدْق دعواه: الجابري قاصر عن امتلاك العُدّة لمقارعة التراث :

"ونريد هنا تحقيق مذهب هذا الناقد في **التقسيم**، حتى نتبيّن مدى حفظه لشروطه المصححة والمكملة كما تنص عليها **نظرية التقسيم المنطقية** ..." [2].

والخلاصة التي يمكن للقارئ أن يتوقعها، هي أن طه بعد تحقيق المذهب سوف يتوصل إلى أن **الجابري** لم يحفظ شروطه ولم يتبيّن ما تنص عليه **نظرية التقسيم المنطقية**. ونحن نحتفظ بهذه النتيجة لنعود إلى افتحاصها لاحقا، ولكنها دعوى كبيرة ترمي إلى وصم الجابري

---

[1] يقول الجابري مقرّرا معنى للمصطلحين : "لعل القارئ الملم بالجوانب الرئيسية من الفكر العربي الإسلامي قد لاحظ خلال العرض الذي قدمناه في الفصل السابق عن **الهرمسية والصيغة المشرقية للأفلاطونية المحدثة** أننا كنا نلمس بـ "الأصابع" أصول وفصول كثير من الجوانب التي احتلت -واندمجت- في الثقافة العربية الإسلامية من الموروث القديم، مشكّلة بذلك ما دعوناه في فصل سابق بـ**"اللامعقول العقلي"** في هذه الثقافة وما ندعوه الآن بـ **"العقل المستقيل"**. الفصل التاسع من كتاب **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 12، ص : 186.

[2] **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت-البيضاء، ط 2، ص : 49.

بالادعاء والجهل معا، فهو يدعي ما لا يقدر على الالتزام بشروطه المعرفية، وهو يجهل آلية التقسيم وفق ما تنص عليه نظرية التقسيم المنطقية.

أولا. لم يكن هذا هو جوهر الإشكال؛

ثانيا. إلزام باحث بما لا يلزم، ليس من ضوابط المعرفة؛

ثالثا. لقد كان الجابري موفقا في تطبيق آلية التقسيم.

وعليه، يكمن الإشكال في كون الجابري يعرض تقسيم المعرفة ثلاثة أقسام، أو إذا شئت ثلاثة أنظمة إدراكية انغرست في بنية هذا العقل المسمّى عربيا حتى صارت منه كاللاشعور، إذ جميع المعارف تصدر عن نظام من هذه الأنظمة، فكانت تيبولوجيا (صنافة): البرهان، والبيان، والعرفان. فنظر الجابري بعد بحث مستفيض إلى هذه المستويات الثلاثة : **كفعل معرفي، وكحقل معرفي، وكنظام معرفي**، ليخلص إلى ترتيبها بحسب درجة الاستحقاق لصفة المعرفة فكان نصيب **العرفان** الدرجة الأخيرة، **وهذه النتيجة غير السارة بالنسبة للعرفانيين هي عقدة ستلازم طه عبد الرحمن** ولن يغفرها **للجابري**؛ بل من أجلها تناسلت كتاباته وتوالت. والواقع أن الجابري –حسب تقديرنا– ليس له ثأر على العرفان وأهله، بل أفضى به البحث إلى ما أفضى، وقاده الاستدلال إلى حيث انتهى :

"وأما **العرفان كفعل معرفي** فهو ما يسميه أصحابه بـ "**الكشف**" أو "**العيان**"، وكحقل معرفي هو عبارة عن **خليط من هواجس وعقائد وأساطير تلون بلون الدين**، الذي تقوم على هامشه لتُقدِّم له ما يعتقده العرفانيون بأنه "**الحقيقة**" الكامنة وراء ظاهر نصوصه [...]، و**كنظام معرفي** [يتمحور] حول قطبين رئيسين، أحدهما يستثمر اللغة بتوظيف الزوج **الظاهر / الباطن**، والثاني يخدم السياسة [...]، وذلك بتوظيف الزوج **الولاية / النبوة**"[1]...

[1] نفسه... ص : 49.

هذا النص هو بؤرة البؤر في نشوء مشروع طه، إنه دعوى تنقض الأطروحة العرفانية. ولكن هل كان الجابري يقصد التحامل على العرفان، بالطبع هو قدّم جملة من المعطيات التاريخية والنصّية تعبّر عن نفسها ليكشف حقيقة العرفان -حسب دفوعاته- كما يبرزها العرفانيون أنفسهم، وبيّن كيف تكوّنَ العرفان وفق منهجه التاريخي الاستقصائي، حيث كشف الينابيع الأولى لظهوره مبرزا أنه ليس إسلاميا ! بل هو تراث إشراقي قديم وهواجس بشرية ضاربة في أعماق التاريخ، لا هي من القرآن ولا هي من سنن الإسلام؛ بل تلبّست بالإسلام لاحقا وفق آليات سوسيوثقافية تمنح الأفكار المستوردة طابع الثقافة المستوردة ولونها. لكن من هو المنتِج الحقيقي لهذه الثقافة العرفانية ؟ وهذا النظام من الفكر غير العقلاني ؟ إنه هرمس، والجابري يسوق نصّا مؤسسا يعتبره **الأساس الأول الذي قام عليه بيان العرفان كونيا**[1]، أو ما سمّاه **البنية الأم لمذاهب العرفان** :

"هذا النص الأساسي في الأدبيات الهرمسية الغزيرة يضم أهم العناصر التي تشكّل ما يمكن أن نطلق عليه اسم البنية–الأم للمذاهب العرفانية"[2].

ولا يستثني الجابري العرفان الإسلامي من الانحدار من هذا الأصل، والنّهل من معين المعرفة – الغنوص gnosis العرفاني :

"وبعبارة أخرى أكدنا على الكيفية التي وظّف بها العرفانيون الإسلاميون النصوص الإسلامية لخدمة اتجاهاتهم المذهبية الدينية من جهة، والكيفية التي وظّفوا بها الموروث

[1] يقدّم الجابري إحاطة ضافية بالفكر العرفاني ومكوّناته البارزة من خلال تحليل مفصّل لرؤيا هرمس، ويختم ذلك بقوله : "تلك هي خلاصة رؤيا هرمس. وفي ما يلي الترجمة الكاملة لنص هذه الرؤيا" (بنية العقل العربي، ص : 263)؛ ثم يقدم الترجمة الكاملة لرؤيا هرمس في اثنتين وثلاثين فقرة. انظر: **بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط 11، من ص : 263 إلى ص : 268.

[2] بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية ... ص : 269.

العرفاني القديم لخدمة ميولاتهم السياسية المذهبية داخل الدائرة الإسلامية من جهة أخرى"[1].

وعليه، نستطيع أن نزعم مطمئنين أن طه عبد الرحمن لم يقبل هذا التوصيف ولم يستسغ نتائج هذا التحليل والاستدلال، ولأجل أن يدفعه وهو غير مدفوع بيسر وسهولة، سوف يحاول اقتلاعه من الجذر، لأن التعايش معه غير ممكن، والأخذ منه والرد غير ممكن، وقبول بعض وترك بعض غير ممكن؛ فما العمل إذن ؟ لا بد من هدم المعبد وقلب الطاولة على الجابري :

- الحط من العقلانية؛
- اعتبار العقل فعلا وليس ذاتا، احتيالا لنفي العقل وإثبات فاعليته؛
- اعتبار العقلانية شيئا دخيلا غير أصيل، وهي من نتائج الهوان الحضاري الناقل عن اليونان (ردٌّ الصاع للجابري، الذي زعم أن العرفان منقول عن الخصوصية اليونانية، صاعين)؛
- الاستدلال بشتى السبل لإسناد التصحيح الوجداني غير العقلاني؛
- اعتبار اللاعقلانية شيئا أفضل من العقلانية وأرجح منها يقينا؛
- اعتبار الوجدنة أعلى مراتب الإدراك عوض البرهنة؛
- اعتبار الجابري قاصرا في الإحاطة بأسرار اللغة العربية؛
- اعتباره غير مؤهل لإدراك خصائص التراث وتكامله المعرفي، بسبب نقص أدواته المكافئة لقدر التراث؛
- اعتباره إنما يجري جيله على من هم أقل منه إحكاما للمعرفة وشروطها؛
- اعتباره مُتَلَبِّسا في ما ينقله ويجترّه من مراجعه الغربية؛
- اعتباره ضعيف الإنشائية، أي فاقد القدرة على تخليق المفاهيم وتوليدها؛

[1] نفسه.، ص : 270.

- كل نتائج الجابري باطلة، مما يستدعي إقامة الصرح المعرفي السليم على أسس حديثة وتجديدية : أي لا بد من "**تجديد المنهج في تقويم التراث**".

تقاطب شامل نشأ بين **الأطروحتين**، واشتباك منهجي يرجحه الأستاذ **طه** لجعل كل نتائج الجابري المعرفية التي تمت **بشكل تصاعدي أي أنها تطوُّرية** (بمعنى خطية التنامي فيها من السابق إلى اللاحق)؛ تنقلب عنده بحكم النقض **نتائج نازلية أي تقهقرية** (بمعنى التنامي فيها يحصل من اللاحق إلى السابق)؛ فيصبح مشروع طه يجتهد للعودة القهقرى بمنجزات الجابري في تشريح العقل العربي إلى نقطة الصفر، لاستعادة الفهم السائد للتراث بشكل تقليدي ومسح الندوب والآثار التي خلّفتها **تيولوجيا** الجابري. والسؤال الذي ينبغي الآن طرحه على سبيل الاحتياط المنهجي، هو الآتي : ماذا لو كان الجابري يؤسس فعلا لمنهجية تجديدية حقيقية ؟ إذا كان ذلك كذلك –جدلا– ولأن الواقع لا يرتفع، وادعاء كونه غير تجديدي لا يغير حقيقته، ألن تكون دعوى نقضه جناية معرفية على شيء كان ينبغي تثمينه؟ وإذن، تصير محاولة نكس هذا الجهد، في النهاية، منعا لتجديد كان ليحدث حقيقة؛ أو قل هي تبديد للتجديد الذي انتظره الفكر الإسلامي طويلا، ومساهمة في الاحتباس الحضاري[1]، لأن ذلك التجديد حدث بآليات جديدة، **فالنتيجة هي أن طه عبد الرحمن لم يجدد المنهج في تقويم التراث، بل جدد آليات منع التجديد في تقويم التراث.**



[1] قياسا على الاحتباس الحراري، هنا يؤدي إلى التأثير السلبي على إطار العمل الذي يشغله الإنسان، والأمر يؤثر على ملكة العمل التي بها يشتغل الإنسان.

ليس من الهين أن نبرهن على "كل شيء"، لأننا بإزاء مشروع يخرج من مشروع، وكلاهما مشروع ضخم، ولكن حسبنا أن نقف مع القارئ على المفاصل الرئيسة التي تُظهر بؤر الصدام البارزة بين مشروعين غريمين، ثم نَكِل إلى فطنته استكمال عناصر الحجة مما سنغفله أو مما فاتنا استحضاره، وهو -على كل حال- متاح في أعمال الرجلين، علما بأن قراءتهما ومحاورتهما متعة لاتعادلها متعة. كما أننا علىّ بصيرة بما تحتاجه من صبر يمكّننا من التثبّر، وأناة تجعلنا لا نتحوّزُ في حق أحد، لأن للعلم حرمة تصله من صلته بالحق، والتجاوز فيه أحط وأقبح من التجاوز في الأموال والممتلكات :

﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ ق : 18.

يأخذ طه على الجابري أنه، ما أحاط كفاية بما يقدّمه من مصطلحات، ولا قام بالتمهيد النظري الضروري لها، ولا استفاد منها بالشكل المطلوب بما يجعل توظيفها متناسبا إجرائيا مع صُلْب بحثه؛ وعليه لا يحضر من مظاهر المعرفة التي انقسم إليها **البرهان والبيان والعرفان** في هذه الصناعة، وهي أعمدة الصّرح الفكري لفهم بنية العقل العربي جابريا، سوى "**النظام المعرفي**" دون "**الحقل المعرفي**" ودون "**الفعل المعرفي**". ثم ،أيضا، يؤاخذه على توظيفه السيئ لمفهوم "**البنية اللاشعورية**"، والذي لم يفد دراسته في شيء، اللهم الادعاء، لأن هذا المفهوم لم يستفد من **التحليل النفسي** كما يوهم بذلك، ولم تتضح به فروق بين اللاشعور الفردي والجمعي، ولا حاز كفاءة علمية تسمح له بإدراك البنية الباطنية المرجوة. ويخلص **طه** من ذلك إلى أن استعمال هذا المفهوم، هو نوع من **الحيل والتلاعبات**، يصطنعها الباحثون للسيطرة على موضوعاتهم. وهذا كلام في غاية الدقة وسنحتفظ به لنحاكم إليه أعمال طه؛ ووصمه لها بهذه **الأسماء** استدعاء لحقل دلالي يذكر بالحواة والسحرة :

"فليس يغيب عن حصافة رجل "فقه العلم"، أن الأجهزة النظرية التي نصطنعها للوصف أو التحليل أو التفسير، ليست إلا حيلا أو قل "ألعابا" نبتدعها ابتداعا لنلاحق ونقارب بها الظاهرة المدروسة، حتى يقوى سلطاننا عليها، ومهما بلغت من الكفاية الوصفية

والتفسيرية، فإن هذه الأجهزة تظل غير مشاركة في وجود هذه الظاهرة ذاته، إذ يبقى دائما في الإمكان أن تستبدل مكانها أجهزة أخرى لا تقل عنها إنتاجية إن لم تفقها، من غير ادعاء الاشتراك مع الظاهرة في الوجود البتة"[1].

نلاحظ أن طه كان يتحدث منتقدا الجابري، وفجأة انقلبت صيغة الخطاب لتصبح ذاتية، فعاد يتحدث بصيغة الأنا الجمعية موجها كلامه إلى نفسه؛ بل معبرا عن حقيقة يريد كشفها مستدلا لها بما يدركه من نفسه تمام الإدراك، فلذلك كان الأسلوب شفافا[2]. ولو ذهبنا نقارن الأسلوبين والطريقتين والمنهجين، لوجدنا أن أبعد الناس عن هذا الصنيع الجابري، بشهادة طه نفسه، لما يصفه بعدم العناية بالأسلوب، وضمور الإنتاجية في المفاهيم (ضعف الإنشائية)، بينما أقرب الناس إلى هذا الصنيع، **طه عبد الرحمن** بما أقامه من حق الشهادة على نفسه باللّعب والتحيُّل، للسيطرة على الموضوعات، وبما أدركه من كون ذلك وجه من وجوه الإحاطة المنهجية الاختيارية لتقديم الموضوعات، وبإزائه وجوه أخرى ممكنة قد نعلو عليه حيلا ولعبا؛ ونحن أيضا نقرّ بذلك لعله لما نُعانيه من قراءة كتبه، وما وقفنا عليه فيها من تحيّلات معجمية وتركيبية ودلالية سوف نرصد جوانب منها لاحقا.

إن الذي يؤرق الكاتب ليس الآلة المنهجية، ولا صيغ التقديم، ولا الكفاءة الاصطلاحية والمفهومية، فقد سبق منه القول أنّ ذلك كلّه مما لا يغيب عن "حصافة رجل فقه العلم" أنه يمكن الاستغناء عنه بغيره، وإنّما أرّق الباحث نتائج **التقسيم** التي خلص إليها الجابري، ومضمونها الذي يهدّ أركان العرفان :

- الخطاب العرفاني، أدون مراتب الإدراك العقلي؛

[1] نفسه ... ص : 50.

[2] أشبه بما يسمى في السرديات "**السرد الشفاف**" وهو مصطلح اعتمدته دوريت كوهين للتعبير عن نمط سردي حيث يتقارب أنا السارد مع أنا الشخصية، وتضيق الحدود بين رؤيتيهما، فيصير الخطاب كأنما يمثل السارد والشخصية المشاركة معا.

- التصوف شطح وجداني، وأساطير، وخرافات، أُلبست للإسلام وهي ليست منه؛
- محصلة العرفان للمعرفة صفر، فهو استقالة عقل واقع في الوهم والخنوع؛
- العرفان يشلّ القدرة على تحقيق منجزات مادية لفائدة البشرية؛
- العرفان صريح ثنائيات مصطنعة بين **إشارة وعبارة**؛ وبين **ظاهر وباطن**؛ وبين **وليّ ونبيّ**؛ وكلها تنتهي بإجحاف شقها السلبي بشقها الإيجابي، معرفة تزري **بالعبارة** من حيث تقيم **الإشارة**؛ ومعرفة تزري **بالظاهر** من حيث تقيم **الباطن**، ومعرفة تجحف بحق **النبي** من حيث ترفع قدر **الولي**.

هل كان إذن جهد طه العلمي ثأرا معرفيا، يتعقب فيه الكاتب غريمه لأنه أصاب للمنظومة الصوفية في مقتل ؟ فحمل يتحجج بالكفاءة العلمية والمنهجية لضبط آليات التقسيم، قبل الخوض في التقسيم ذاته، إذ يجب على من يتطلّع إلى تقسيم المعرفة أن يحيط بحقيقة المعايير المستخدمة؛ وهذه كلها دفوعات شكلية يراها الباحث واجبة الاستحضار، كالتي تستعمل في المحاكم عند الاشتباك بين المطالب بالحق المدني والمتّهين، فإذا تمكّن المحامي من الطعن في مسطرة الادعاء، أسقط الدعوى كلّها حتى ولو ثبتت على أوثق الحجج. فهل سيتمكن طه من خصمه مسطريا، أم أنه سيواجه دعوى مقبولة لدى هيئات من يسميهم "**رجال فقه العلم**" ؟ ثم أليس في هذه التسمية الطنّانة شيء غير قليل من التهويل، شيء يرفع إيقاع النّبض في قلب القارئ، وهو بإزاء تحريض نصي يجعله يستحضر ذهنيا خيالات هلامية (**رجالات فقه العلم**) تطل عليه من علٍ، وتحصي عليه كفاءته واقتداره، وصواب منهجه، والتزامه بمعاييره. إن القارئ ليفْرَق فعلا، ويقع في مثل وجَل العاشق المستهام :

كأن قلبي إذا تذكرهـــا [هم]   فريسة بين ساعدي أســـد

ولكن الباحث الحق ليس ممن يفرق أو يهاب رجال فقه العلم، فالماضي في بحثه بثبات ونفاذ، ونضالية أخلاقية، وزهد في المناصب والمراتب والجوائز والمدائح وانقطع

للاجتهاد والإخلاص له، يقوده السابق إلى اللاحق، يبني ويفكك، ويتعقب الأصول، ويرتب النتائج البسيطة الواضحة، على بيان واضح بيّن لا لبس فيه ولا غموض ولا لعب ولا تحيّل ؟ مع الاستحضار الدائم لإمكانية الخطأ غير المقصود[1]، والإيمان الجازم أن العالِمَ مهما علِمَ شيئا ففي دائرة العلم القليل المتاح للإنسان. ثم أليس الجابري أقرب الباحثين إلى التحلي بكل تلك الصفات، ومنها نكران الذات وتحقيق الإنجاز الذي يعده الكثيرون ممن لا يتقاسمون مع طه عبد الرحمن وجهة نظره هو الأهم على الإطلاق في القرن العشرين ؟

ولعلنا من جهتنا نحسب فعل كل ذلك ومعه ضمانة المجتهد مصيبا أو مخطئا، وهو كغيره بشر ككل البشر، ليس فوق النقد ولا تحته. لكن طه لا يستطيع أن يرى غريمه باحثا متجردا؛ بل متحاملا يطوي نيّة ما في تقسيمه وترتيبه لأصناف العقل العربي :

"ولكن الجابري، حرصا منه على القدح في المماثلة العرفانية والإزراء بأصحابها، أبى إلا أن يأخذ ذلك التقسيم على وجه القطع، ويجمع بينه وبين منطق التجزئة التراثية الذي انطلق منه، فجعل القسم الأول، أي "التناسب العددي"، خاصا بالاستدلال البرهاني، والقسم الثاني، وهو "التمثيل" خاصا بالقسم البياني، والقسم الثالث، وهو "المماثلة الشعرية" خاصا بالاستدلال العرفاني"[2].

[1] ألف ابن تيمية رسالة خاصة في الموضوع يدفع بها الملامة عن الأعلام المجتهدين ومنهم أئمة من الصحابة والعلماء، مبيّنا إمكان وقوع الخطأ منهم، بل أثبت وقوعه منهم، وحاول وصف الظاهرة وتعليلها بما هو ممكن حصوله لكل المجتهد كيفما كان نوعه من ضعف الإحاطة بالموضوع، أو عدم وثوقه على نحو يلغي اجتهاده متى وقف عليه، أو تصور في الفهم، أو خطأ في التأويل ... واستدلّ على هذه الدعوى بمواقف لكبار الصحابة أخطأوا واستُدرك عليهم فعادوا عن رأيهم وتابوا عن حكمهم. "فتبيّن أن المجتهد، مع خطئه، له أجر، وذلك لأجل اجتهاده. وخطؤه مغفور له، لأن إدراك الصواب في جميع أعيان الأحكام، إما متعذّر، وإما متعسّر" رفع الملام عن الأئمة الأعلام، مكتبة طالب العلم، 1417هـ ص : 38.

[2] نفسه... ص : 63.

وربما استشعرنا ونحن نقرأ هذا الكتاب بالذات، وفيه تلك الأقدار من الاستعراض الآلي، والتنقيص ممن لا يسلك سبيل ذلك الاستحضار الأدواتي الواجب، أن طه يعتبر نفسه من حصفاء رجال فقه العلم، إن لم يكن أحصفهم وأفقههم كما يُفهم من مضمرات الخطاب :

- لأنه أعلى منزلة ممن يحتويهم متطاولينٌ على التراث بما لا يستحقون؛
- ومُتكلِّمين فيه بما لا يفقهون؛
- وأنه لا ينطلي عليه منهم، ما ينطلي على من هم أقل منهم علما، وأضعف أنسا.

وعليه سوف يحصي سقطات الجابري ويتعقب مغالطاته وتهافته وحقده على التصوف وأهله.

4. الإنشائية وإعلاء العرفان :

ركوب هذا المرتقى من العلم، وتقسيم التراث هذا التقسيم، لا يجوز، في تقدير طه، دون استيفاء المقام الأسنى من "الإنشائية" أي الابتكار والخلق والإبداع في المصطلحات :

"ثم إن من يأخذ بهذا التقسيم يحتاج إلى استيفاء شرط تمام ما نسميه بـ "**الإنشائية**"؛ والمقصود بـ "**الإنشائية** هو اكتساب المفهوم المقتبس إجرائية معينة وإنتاجية مخصوصة بفضل ما "ينشئه" له مقتبسه من معايير وأوصاف محددة تكون كافية وضرورية للاشتغال به في الوصف أو التحليل أو التفسير".[1]

وبطبيعة الحال فهذا غير متاح للجابري، لذلك لم يكن موفقا في تقسيمه الثلاثي: "**البرهان**"، "**البيان**"، "**العرفان**" ؟ ولا بد أن نجرب الرد على طه في هذا، والقصد أن ننقله من الوثوقية الكاملة، إلى الظن العلمي، القائم على النسبية :

---
[1] نفسه ... ص : 53.

أولا : طيب، وإذا لم يكن المقصود بالإنشائية غير الألعاب والحيل للسيطرة على الموضوع، فكيف يكون وجه الحق فيها ؟

ثانيا : نحن لا نعرف تقسيما حالفه التوفيق من كل جهة، وسهّل على الباحثين فهم مستويات الإدراك المعرفي ضمن بنية العقل العربي ثلاثي الأبعاد كما جلّاها التراث العربي كهذا التقسيم ؟

ثالثا : ما هو البديل عن هذا التقسيم ؟ هل هو ما فعله **المتصوفة : (البيان، والبرهان، والعيان)**، أو ما فعله **طه : (البرهان، والحجاج، والتحاج)** ؟

نحن نتحرك في دائرة السجال العلمي وكلنا حريص على أن نقول ما نراه وجيها في تقديرنا، لا نميل سوى مع ما ظهر لنا موضوعيا من تحليل المعطيات، متجرّدين للعلم خالصا وللمعرفة نقية؛ منضوين في سلك الذين يؤمنون بنسبية الاجتهادات البشرية مهما بلغ عنفوانها، وإلى الذين يتوقون إلى أن يُزهر الفكر العربي بالمراجعات النقدية التي تبارك العلم وتزكّيه. ونعلم من طه أنه يدعو إلى معالجة النفوس من أهوائها وأدوائها، كما يدعو في بعض كتبه إلى عدم مصادرة أفكار الغير، وإلى ضرورة الإنصات المنهجي لاعتبار أفكار المخالفين؛ بل يطالب بطريقة نضالية، شبه نقابية، بالحق العربي في الاختلاف الفلسفي. فهل كان عليه، إذن، أن ينفي –وهو فيلسوف الأخلاق– عن مشروع الجابري أي فضيلة، وأن يجيز على غيره مالا يرضاه لنفسه، حتى إن القارئ المتأمل ربما استشعر أن **عقدة الجابري** جارت على حِلْم الباحث؛ بل سيرصد المتأمل في "لاشعور النص" عند طه شيئا عجيبا :

فكتاب **تجديد المنهج** خرج إلى الوجود بدافع من نقض **بنية العقل العربي**؛

وكتاب **روح الدين** خرج إلى الوجود لبناء الصرح المعرفي النقيض **للعقل الأخلاقي العربي**؛

وكتاب **شرود ما بعد الدهرانية** ربما خرج إلى الوجود لفائدة الاعتراض على بنية **اللاشعور الجمعي** كما أوردها الجابري، فلما نقض عليه طه مفهومَيْ البنية واللاشعور، بقي

في نفسه شيء أنه بدوره ليس من علماء النفس، وربما خشية أن يقوم له حصفاء رجال فقه العلم النفسي، كتب ما يبرأ به عن نفسه لائمة حصافتهم ورقابتهم. بل عنوان الكتاب رد فعل لا شعوري على وسم الجابري للمؤلفات الصوفية في أحد تعليقاته بأنها في وضعية شرود :

"فالمؤلفات الأخلاقية التي لا بد أن يكونوا على معرفة بما كانت وضعيتها وضعية 'شرود'..."[1].

فَرَدَّ طه عبد الرحمن بعنونة مقابلة : "شرود ما بعد الدهرانية : النقد الائتماني للخروج من الأخلاق". فوجب، إذن، التنبيه إلى الحرص على أن لا تُخرّج الوجاهة العلمية المبنية على قواعد النسبية، وهي أصل أصيل لكل الأبحاث، وكلّها بلا استثناء محكومة بقانون إلهي حازم يمكننا صياغته في القاعدة الآتية :

"علم الكثير في دائرة القليل المتاح، والكثير في القليل قليل"[2].

ولا يخرج عالم علم شيئا، كائنا من كان، حتى إنشتاين، وحتى الجابري، وحتى طه عبد الرحمن، وحتّى من كان قبلهم، وحتّى من سيكون بعدهم، عن حدود تلك القاعدة القرآنية للهية (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا). أما الأسلوب يختلف من شخص إلى آخر ومن باحث إلى آخر؛ ثم هل أقام الجابري دراساته على علم الإنشائية عن وعي ووفق اختيار علمي فيه قدر من الانسجام مع الشرط الإبداعي القائم على اليسر المنهجي ؟ إذا كان

[1] العقل الأخلاقي العربي (مرجع سابق) ... ص : 624.

[2] وضع ابن خلدون قاعدة اقتصادية ذهبية وهي "القليل في الكثير كثير"، وهو يقصد أن الربح بالنظر إلى رأس المال مهما كان قليلا إلا أنه كلما اتسع البيع وتراسب، ازداد الربح سعة ورسابة : "وهذا الربح بالنسبة إلى أصل المال نزر يسير، لأن المال إن كان كثيرا عظم الربح، لأن القليل في الكثير كثير" المقدمة، مرجع مذكور، ص : 311. أما القاعدة التي اجترحناها، فهي نقيض لهذه القاعدة وهي "الكثير في القليل قليل" وتصدق على حقيقة العلم البشري المحكوم بالقلة.

ذلك كذلك، فهذا يُكبره ولا يعيبه. وقد أثبتنا سابقا أن التيسير المنهجي آلية قرآنية أيضا، وطريقة علمية كونية ناجحة تدعو إلى إقامة البرهان على البيان، أي على وضوح الاستدلال: ﴿ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مذكر﴾ القمر : 17.

وقد يُحاجُّ بعض المنافحين على أسلوب الجابري بأن هذا الأسلوب هو سرّ انتشاره، والسبب الأكبر في ذيوع صيته، وتواصل كثير من الفئات العلمية مع أطروحته، ويكون **التعسير المنهجي** والتعمية بحجة الإنشائية إنما ينشأ عنها الغموض وخلخلة التواصل وتضييق حلقة العارفين، ضدًّا على المتعة المنشودة حضاريا، لأن الذي لا يفهمه الجمّ الغفير من المثقفين لا خير فيه ولا تأثير له. فهل يستقيم نقد طه بعد هذا :

"... أما الجابري فلا يرى في هذه المناهج إلا طرقا مستقلة بعضها عن بعض، متصارعة أحيانا، ومتصالحة أحيانا أخرى. فاستعمال مثل هذه للمفاهيم المسبوق إليها هو إذن استعمال غير إنشائي بالمعنى الذي حدّدناه، **والنقص في الإنشائية يكون سببا في اضطراب المفاهيم وقلق البناء النظري**"[1].

لكن **الإفراط في الإنشائية** يوقع في اضطراب أوعر، وقلق أكبر؛ وهذه آفة لازمة لمؤلفات الكثير من الكتاب في حقول معرفية متنوعة، انتهى بهم الدور الإبداعي إلى صرف القراء عن متابعتهم لاستعصائهم على المتابعة، واستغلاق أعمالهم على الفهم، وهذا يحتاج تأملا خاصا. بهذه الذريعة سينفذ طه إلى تصويب تقسيم الجابري الناقص إنشائية بتقسيم يتصدّر له كامل إنشائية. وبعد استعراض منهجي يمكن مراجعته في محلّه، يخرج له من إنشائية المعايير التي استعملها الجابري ولم يحسن توظيفها في اعتقاده :

تفضيل البرهنة على غيرها من الآليات؛

التركيز على صيغتها الاستدلالية؛

[1] تجديد المنهج في تقويم التراث ... ص : 53.

المقابلة بين المعقول واللامعقول.

ما يأتي :

أولا : التسليم باستدلالية البرهان، و هذا اعتراف بواحدة.

ثانيا : رفض استدلالية البيان، لأن البيان تعبير لغوي، وليس تفكيرا منطقيا[1]. وعليه، يكون الفرق في التأويل الذي آل إليه مصطلح البيان عند كل باحث هو الفيصل وليس الإنشائية منقوصة وكاملة.

ثالثا : وهنا مربط الفرس، أو العقدة الكبرى، فما كان طه سيتحرك من ذهوله لإنقاذ التراث من خصومه للعرفيين، غير المقتدرين، كما أكد في العتبة الأولى لمقدمة "تجديد المنهج في تقويم التراث" لولا هذا؛ فهذا بالذات ما يجد نفسه مسؤولا عن الذود عنه، ولا سبيل إلى ذلك بغير المفاضلة بين العقلانية واللاعقلانية. فبعد رفع وخفض ينتهي إلى مقترح بديل عن "العرفان" ويفي بالغرض الذي قصده الجابري ولم يدركه –حسب طه– وهو "التحاجّ" :

"ونعني به كل استدلال تخرج أوصافه عن الأوصاف البرهانية والحجاجية التقليدية، كالقول باجتماع النقيضين، والوجود في المكانين، وطيّ المكان وطيّ الزمان، والانسلاخ عن الذات، وتعدّد الذّوات وما إلى ذلك"[1].

---

[1] الحاجة ماسّة لإعادة تعريف البيان، من خلال ملاءمة البلاغة مع التواصل الحجاجي، والذي يستفاد منه الحجة أفرغت في إهاب الوضوح، حتى صار وضوحها ودليلها صفتان لإقامة البيّنة لا صفة واحدة، ويصير نقضها أو ردّها مستحيلا، وبذلك لوصف القرآن نصّا ومبينا وبيانا، وبه سمّي الإسلام إسلاما؛ أي كأنّما عرض القرآن دعاوه، دعوة دعوة على العقل الكامل (أفضل عقل إنساني ممكن تصوّره) وهو للمتسلّح بالجدّ لا العبث، والعلم لا الجهل، والصّلاح لا الفساد وكلما عرض الدعوى في شكل مسلّمة يكون الجواب عليها : أسلّم، والدعوى الثانية هل تسلّم : أسلّم، وهكذا إلى آخر دعوى. فهذا التسليم بقرار حقيقي ونهائي بأن كل دعاوى القرآن صحيحة مما يستوجب الإسلام : التسليم بعد التدبّر في أعلى درجاته: "ونحن لا يدّعي أحد من المساوين أنه خلق ولا بد من خالق وهم غير خالقين، إذن فلا بد أن تكون الدعوى التي ادّعاها الله في قوله بأنني خلقت دعوى مسلّمة" راجع محمد متولّي الشعراوي، تفسير سورة البقرة : 28-29.

البديل "الإنشائي" أي البديل المبدع، هو :

البرهان ..... بديلا عن **البرهان** ؛

الحجاج......بديلا عن البيان؛

التحاج..... بديلا عن **العرفان**.

"وباختصار، فإن التقسيم الثلاثي : "البرهان" و "البيان" و "العرفان" تقسيم فاسد؛ ولو أن الجابري اعتمد معيارا موحّدا، لكان له الخيار في تقسيمات متعددة [...] [ومنها] التقسيم بحسب الصورة الاستدلالية (البرهان، الحجاج، التحاج)، وهو أقرب التقسيمات إلى العمل بمعيار **العقلانية المجردة** التي ظل الجابري يناضل من أجلها، فيكون "**البرهان**" هو نظام **الآلية الاستنباطية** و"**الحجاج**" هو نظام **الآلية القياسية** و "**التحاج**" هو نظام **الآلية التناقضية**"[2].

إذن :

- "**البرهان**" هو نظام **الآلية الاستنباطية**؛
- "**الحجاج**" هو نظام **الآلية القياسية**؛
- "**التحاج**" هو نظام **الآلية التناقضية**.

مصطلح طه عبد الرحمن		مصطلح الجابري
البرهان	=	البرهان
الحجاج	=	البيان
التحاج	=	العرفان

[1] تجديد المنهج (مذكور)... ص : 54.

[2] نفسه ... ص : 55.

إذا قارنا بين الصنافتين ستجد أن مدونة الجابري أكثر توازنا وأمتن استقراء وأوفى بغرض التصنيف، والباحث يدرك أن مختلف منجزات العقل العربي، فعلا، تكاد لا تخرج عن ثلاثية الجابري؛ أما صنافة طه فهي جواب انفعالي، هاجسه الأكبر دفع ما أثبته الجابري للعرفان من تخلّف منهجي واستدلالي عن رَكْبِ البرهان والبيان. وهو أمر لا يستسيغــــه ولا يقبله، فيسعى إلى دحض تصنيفه المنهجي. لكن الذي انتهى إليه طه في النص السابق، كما هو واضح، قد يكون عند من لا يقاسمه الإيمان بمسلّماته، مجرّد خلاصة جزافية فيها من آفات الحجاج أن النص يزعم ويوثّق، ويفترض ويؤكّد، ويسلّم ويثْبِت. باختصار إن المطلب الذي ينطوي عليه الشاهد أعلاه، بصفته نموذجا للحجاج الطاهوي، ليس أن يتسلّح الجابري بقوة الإنشائية، وإنما أن يقبل أن يكون للتناقض نظام وآلية يصير بهما جزءا بانيا لأسلوب آخر من البرهان، لا يقوم بالضرورة على الاستدلال العقلي، وإنما على الاستدلال اللاعقلي وفق آليات وجدانية تجعل الحجاج أعلى مراتب الإدراك، وتجعل آلية التناقض أعلى من آلية الاستنباط وأولى من آلية القياس.

كان الجابري قد استدلّ على فساد (منطق) العرفان بوضوح منهجين في قياس المماثلة، حيث لا ترد ضوابط لبناء نظام المماثلة وإنما :

"تصدر فقط عن "القصد الوجداني" في العرفان الصوفي وعن "حقائق" المذهب في العرفان الشيعي، مما يجعل العلاقة بين الأصل وما يراد استنباطه منه علاقة غير محددة الاتجاه بل تختلف باختلاف القصود والحقائق"[1].

وغني عن البيان أن الجابري يستند في توصيفاته إلى كتابات القوم ومراجعهم وأحوالهم وأذواقهم، وهو لا يجيء بشيء من عنده ولا يفتئت في شيء من ذلك، فلا يُذْكر عن الرّجل أنه نسب إلى مذهب أو فئة أو فرقة شيئا من عنده، بل يلتزم قواعد الاستقراء المنهجي والرّصد التاريخي لنشوء الفكرة وتطوّرها واكتمالها، والغالب في تصورها. وهذا ما بيّنه معتذرا

[1] نفسه ... ص - 58.

عن تلبس مؤلفاته بكثرة الشواهد، مبرّرا ذلك برغبته في **اصطحاب الشاهد** بتمبوتا، أو أن **تحمل الأحكام مستنداتها** بتعبيره، فيكون القارئ على بينة، مطمئنًا إلى مصدر الحكم :

"كان هذا الكتاب سيكون أروح للقارئ لو أننا قدمنا آراءنا جاهزة غير مقيـــدة ولا مثقلة بما تستند عليه من مواد فضّلنا تركها، في كثير من الأحيان تقدم نفسها بنفسها (...) **لقد أردنا أن تكون أحكامنا تحمل معها مستنداتها**، أردنا أن تكون هذه المستندات متنوعة، تنطق باسم كيان العقل الأخلاقي العربي ككل: أعني كما تكوّن داخل الثقافة العربية الإسلامية 'العالمة' بمختلف منازعها وموروثاتها"[1].

وطه عبد الرحمن في كل دفوعاته، لا ينكر شيئا من ذلك، وإنما ينكر إزراء **الجابري** بمنهج العرفان الصوفي، وإعلاء المنهج العقلاني القائم على البرهان. فهو لا يختلف معه في حقيقة الموصوف، وإنما يختلف معه في الوصف والترتيب. لأن العرفان عنده هو أسمى مراتب الإدراك بوجه لا يستطيع العقل المجرد استيفاءه أو إدراك حقيقته. فعندما يستدل الجابري على كون **المماثلة** تفيد **المطابقة** عند الصوفية، يتفض طه لينفي ذلك، ثم كاد يفقد شيئا من اتزانه العلمي، فيشرع في كيل **الاتهامات** لصاحبه : ويصفه بالتجاوز والخروج عن حدّ الاعتدال، والإخلال بآداب الاعتراض العلمي. والقارئ يتساءل لماذا تعلو النبرة فجأة ويحتد القلم ؟ ثم يظهر له بعد شيء من التأمل والتمحيص للمعطيات، أن الأمر فعلا بالغ الخطورة، إذ يترتب على تحليل الجابري كون المماثلة عند المتصوفة تفيد المطابقة، أن تكون النتيجة أقرب إلى شيء فادح : القطب الذي يماثل الله، سيكون بنتيجة المنطق صِنْو الله ذاته، إما **بالحلول** عندما يكون الصوفي هو الذي يحل في الله، وإما **بالأحدية** لما يكون الله هو الذي يتّحد بالصوفي حسب القائلين بالوحدة.

وسوف يحتاج طه مرة أخرى استعراض الكثير من الدفوعات الشكلية، والاستعلاء بالآليات، واتهام الجابري هذه المرة ليس بالقصور في فهم التراث، ولكن في فهم المراجع

[1] مقدمة العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق ... ص : 18.

الغربية التي ينقل عنها ويوظف تأويلها لمفهوم **المماثلة**، فلذلك ورد اقتباسه عن "**بلاتشـه**" و "**برلمان**" دون إحاطة بالسياق، ودون إلمام بقصد **بلانشي** إلى إنشاء نظرية جديدة في البلاغة؛ ثم يتشنج طه فيقرر على الجابري ما يلي :

– فساد تصوره لبنية المماثلة؛

– متهافت في عدة جوانب؛

– "لا سيما وأنه يمقت مقتا للمماثلة العرفانية، وينفر نفورا من المماثلة البيانية".

لكنه لما ذهب يستدل بما أعطاه **الجابري** من مواقف **بلانشي**، ويثبت عدم استيعابه لما يقصده بالمماثلة، لم يسعفه الحظ، فآثر أن يهاجم **بلانشي** بدوره :

"وعليه، يكون **بلانشي** قد تعثر هو الآخر في فهمه للمماثلة، إذ حملها على معنى المساواة في النسب، بينما هي لا تتعدى معنى المشابهة ..."[1].

وبذلك يكون **طه** أسقط حجته بيده، فيكون استيعاب **الجابري** **لبلانشي** سليما، واستشهاده به لتعزيز موقفه من المماثلة دقيقا، **ويكون اتهام الجابري بعدم فهم بلانشي، واتهام بلانشي بعدم فهم المماثلة، ردّا من طه على طه**. وأما ادعاء الجابري أن المتصوفة يقيمون المماثلة بما هي شيء يماثل شيئا، بمعنى أنهما يتطابقان، فلا يَعتمد في فهمه فقط على المنطق وعلى بلانشي ولكن على آراء المتصوفة أنفسهم وعلى ممارساتهم، وهذا لا ينكره طه عبد الرحمن وإنما يقرّه إقرارا لينفيه فقط عن **أشهرهم** :

أ–"لو جارينا هذا الباحث في ادعائه بأن **الصوفية** قالوا "**بالاتصال**" على الوجه الذي أراده [أي قالوا بوجه آخر، فالقول ثابت والخلاف في الوجه]، **ولم يقولوا بما أقر عن**

[1] تجديد المنهج ... ص : 63.

أشهرهم [وذلك الوجه ثابت إذن عن غير أشهرهم] من معنى "الوصول" الذي هو غير الاتصال"[1].

ب-"لو جاريناه في ادعائه بأن العرفانيين قالوا ب "**الاتحاد**"، خلافا لما **اشتهر عن أرسخهم** [القول به ثابت عن غير أرسخهم] معرفة من القول بمعنى "**الوحدة**" وهو غير معنى "**الاتحاد**"، فلا يلزم البتة عن هذا الادعاء أنهم وجدوا وصف "**الأحدية**" في أنفسهم مثلما وجدوه في الذات الإلهية، وإلا لزم [وهو لازم] أن يشركوا بهذه الذات من الجهة التي قصدوا منها أن يفرقوا في تنزيهها ويستغرقوا في تجريدها"[2].

والكاتب لم يبين أي الأقوال أبعد أثرا وأرسخ ذكرا، هل ما كتبه المغمورون غير المشهورين، أم ما قال به المشهورون غير المغمورين، ثم ليت شعري من يعني ومن يستثني، وأين هي النماذج التي تفيد دفع هذه الشبهة عن القول الصوفي جملة وتخرجه من مأزق التألي على الله ؟ فمن هم المشهورون ومن هم المغمورون في القول بالاتصال ؟ ومن هم الراسخون ومن هم المشتبهون في القول بالأحدية ؟ يهرب الكاتب أحيانا للنوايا، وهو نفسه يرفض اعتماد النوايا في محاكمة الأقوال، وإنما يوجب النظر في ما تبسطه المعرفة من أدلتها على لسان متسببها، ولا ينظر في ما يريدون أو يشتهون، وإنما في ما يكتبون ويقرّرون؛ فلا ينبغي الاهتمام بنوايا الجابري فالله أعلم بها، ولكن ينبغي جوابه على سؤاله كما يقتضي ذلك السلوك العلمي. ونحن نحتاج تأملا هادئا في مقولة المماثلة سواء على جهة الاتصال والحلول، أو على جهة الوحدة والاتحاد، أليست شيئا طارئا على الفكر الإسلامي المؤسس على الأصل القرآني. إنك إذا قرأت القرآن بما يتيح لك من اليسر المنهجي والتفصيل البياني، أي بذلك التواصل الحجاجي الرفيع حيث تفهم ببساطة ويسر ما الذي يجب وما الذي لا يجب.

- هل نحتاج إلى كثرة المدافعة لإثبات البيانية بالقرآن ؟ لا.
- هل نحتاج إلى كثرة المدافعة لإثبات البرهانية بالقرآن ؟ لا.

[1] نفسه ، ص : 59.

[2] نفسه... ص : 59.

- هل تحتاج إلى كثرة للمنافحة لإثبات العرفانية بالقرآن ؟ نعم.

أما الاقتراب من الحمى الإلهي بداعي المماثلة التي لا تفيد المطابقة، والوحدة التي لا تعني الاتحاد فمغامرة غير مجدية، فالله سبحانه متفرد بالألوهية والربوبية، ومن شاء الترقي والتسامي والوصول ففي حدود دائرته البشرية المعلومة من الدين بالضرورة، والابتعاد عن الدائرة الإلهية المعلومة بالضرورة من الدين؛ فالذي يأكل ويشرب ويتزوج ويخضع لضرورات الجسد ... لا هو مثيل لله، ولا هو شبيه له، ولا هو متّحد به، ولا متوحّد به؛ لا بعلّة، ولا بغير علّة، لا بقياس التمثيل، ولا بقياس البرهان :

﴿ما لكم لا ترجون لله وقارا﴾ نوح : 13.

وحتى لو كان هذا الولي المزعوم أزكى الخلق بعلم الله، وأوفرهم دينا ويقينا، وما حصل منه ذنب ولا سهو، ولا غلط في حق الله، ولا في حق نفسه، ولا في حق العباد، ولا في حق البيئة والكون، فسوف يكون أسمى ما يمكن في الأدلى، أي أعلى شيء في الدائرة البشرية الدّنيا، وهي أقرب إلى الأنعام، التي تأكل وتشرب وتتزوج، وليس إلى الله الذي ليس كمثله شيء، كما بيّنت هذه الآية بإيجاز وإعجاز :

﴿فاطر السماوات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذرؤكم فيه، **ليس كمثله شيء** وهو السميع البصير﴾ الشورى : 11.

فإذا كان لا بد من مقارنة فبين الناس والأنعام، ولأجل ذلك قيل الإنسان حيوان ناطق. وإنه يُخشى أن تنتكس كل تلك الحدود والفروق بين الذات الإلهية والبشر الأولياء في نفوس الجموع الكثيرة من العامة، التي لا طاقة لها بتدقيق الوعي بقياس المماثلة على النحو الذي يقدر عليه طه، فالناس سرعان ما تتدحرج إلى المماثلة الشّركيّة التي تؤول إلى المطابقة بسبب الترويض الاجتماعي على الركون والدّعة والسكون، ونبذ مراجعة الأفكار والتدقيق في صوابها؛ وهل جاءت الشرائع إلا لتنزع من عقول الناس أن الأصنام بكل أنواعها آلهة من

دون الله أو آلهة مع الله أو آلهة بالله؛ وكل ذلك في عرف الرسالات شيء قبيح وأسماء يدعيها أصحابها، لأنها في النهاية تساوي بين أشياء لا مساواة بينها :

"الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية في أنفسها"[1].

ومآل من يجترئ على مقام الألوهية تفلسفا أو تصوفا، ومآل من أراد أن يجعل له من عباده جزءا أن يصطدم بجدار الصمدية الرادعة، فيرتد التحليل، والتعليل، والتدليل، والأقيسة، والأدوات، هباء من الأعمال والأقوال تمحقها سورة الإخلاص حين تشهر في أرجاء الكون أنوار الخلاص :

﴿قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾.

وينهي طه عبد الرحمن هذا **الفصل الثالث** بالمزيد من الحديث، في العلم بالآليات المنقولة، والاستعلاء، وأنه أثبت قصور الجابري بكونه صاحب **نظرية تجزيئية** أفقدته للمشروعية التقويمية؛ وعاد يزعم أن الرَّجُل أقصر الخلق آلة، وفاسد الترجمة، وسيء التأويل، ولا يفقه الفرق بين المطابقة والمعارضة، ومُغالِطٌ، وسيّء التصرف في النصوص، وسيّء في استعمال القرائن، ولا يتبيّن مكانة المماثلة من الإشارة والعبارة، وغير قادر على التعرّف على التركيب المنطقي المعقد[2].

والرد على هذا المنطق من ابن تيمية في نقضه :

"إن هذا الكلام ليس فيه من الحجة والدليل ما يستحق أن يخاطب به أهل العلم؛ فإن الردّ بمجرد الشتم والتهويل لا يعجز عنه أحد، والإنسان لو أنه يناظر المشركين وأهل الكتاب لكان عليه أن يذكر من الحجة ما يُبيّن الحق الذي معه والباطل الذي معهم. فقد

---

[1] نقض المنطق، شيخ الإسلام ابن تيمية، حقق الأصل للمخطوط وصححه : محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، صححه : محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون، ص : 202.

[2] راجع الصفحتان الأخيرتان من الفصل الثالث من تجديد المنهج في تقويم التراث، رحم الله الجابري ووفق الله طه وغفر له.

قال الله عز وجل لنبيه صلى الله عليه وسلم : (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"[1].

إنّ الجابري حين يقول بأن **العقل الصوفي عقل مستقيل** وأن كلّ معرفة تنجم عنه هي **معرفة صفرية**، وأنه ليس من صميم الثقافة الإسلامية التي ينبغي الاهتمام بها صناعة ورعاية، وأن عائدها النفعي على الحياة العامة لا يذكر؛ بل إن العالم الإسلامي كان أفضل أحوالا قبل انتشار التصوّف ؟ فقد برهن على دعاواه بعلمية وموضوعية واستقراء متأن يتعقب النشأة والتطوّر، ويرصد ما يحدث بين أفكار الأمم ومعارفهم من اقتراض واستعارة ما يوجب الانتباه لمصادر النشوء وأعراض التحول عند التلبس بالبيئات الجديدة المستقبلة، والرد على باحث بهذا القدر من الوجاهة العلمية والأكاديمية ممكن فقط بنقض حججه وتفنيد دعاواه بحفر معرفي أكبر واستنتاج أدق وأوفق، وليس أن ينعت بأنه أجهل القوم وأسخف الباحثين وأقصرهم إنشائية، فليس من البحث والجدل والتحليل أن يفرض الناقد على المنقود أن يتّبع فكره ويدخل في جلبابه ليكون عالما بالآليات مدركا للمبهمات ! وقد أجاد ابن **تيمية** مرة أخرى حين أكد أن العبرة في العلم إنما تكون **بالجواب عن السؤال**، وليس بكثرة القدح والاعتراض على من كان له جواب مخالف :

"إن الاعتراض والقدح ليس بعلم ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، **وإنما العلم في جواب السؤال**"[2].

وليس من المنهج العلمي أن يدّعي أحد دعوى ويصدّق نفسه، ويسلّم ويقطع، ويزعم أنه أبطل، ويوافق نفسه ثم يمضي؛ ولكن، لا بد أن يكون في حججه ما يحمل غيره على الإقرار بها، ومتى اتسعت دائرة الإقرار كان ذلك في صالح صواب الفكرة. فهل يلمس القارئ

---

[1] نقض المنطق، ص : 152.

[2] نفسه ... ص : 25.

في الحجج التي أقامها طه شيئا يستحق أن يسمى حجة بيّنة، تسقط البناء المعرفي للجابري، لا، أو لأكون أكثر واقعية، على الأقل لم ألمس شيئا من ذلك قلّ أو كثر؛ بل يرى الكثيرون أن تقسيم التراث كما أبدعه الجابري، عنفوان منهجي يحق أن يُفتخر به، وأنه هندسة علمية للتراث الإسلامي لم يكن مقدورا ملاحظتها بنفس اليسر لولا الجابري : البيان، البرهان، العرفان.

ولم يكن الجابري صاحب دعوى تجزيئية، تستهدف تفكيك التكامل المعرفي، ولكنّه كان يمشي بخطوات ثابتة لفهم الطريقة التي تشكّل بها الخطابات البانية للثقافة العربية، وكان اعتقاده أنّ آليات البرهان تلك وضعها الاعتباري الموجب لتنفيذها بناء على أسس العمل البرهاني نفسه، وأما توظيفها لفائدة أنساق لا تقوم على التحليل والاستدلال والبرهنة، فهو أحد مظاهر الاهتزاز المعرفي الذي أفضى إلى التلفيق المنهجي، حيث صار البرهان وسيلة تستعمل لإثبات اللابرهان، وقد عاد ليوضّح ذلك جليّا في خاتمة القسم الثالث من "بنية العقل العربي" بعنوان : "البرهان في خدمة البيان والعرفان"، ثم ختم الخاتمة نفسها بهذه الفقرة المعبّرة :

"وإذن فقد عاد الأمر بالبرهان الأرسطي في الثقافة العربية الإسلامية مع ابن سينا إلى ما كان عليه قبل الإسلام، ولكن بعد أن ترك فيها آلته وأشلاء من جهازه المفاهيمي وتصوّراته العلمية، لقد تداخل هذا الموروث الأرسطي المفكّك مع الخليط الهرمسي المقوّم للعرفانيات الإسلامية، مع الموروث البياني الذي كان قد توقف عن النموّ بعد أن استنفد كلّ إمكانياته.. تداخلت هذه النظم المعرفية بعد أن انحلّت فاختلطت المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى والاستشرافات داخل الثقافة العربية الإسلامية مما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس والبَنْيَنَة ضرورة ملحّة"[1].

---

[1] بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (مذكور)، ص : 482.

لا يمكن دفع هذا التقسيم حتى الآن على الأقل، والبديل الذي يقترحه طه: **البرهان، والحجاج، والتحاج**، فضلا عن كونه عالة على تقسيم غريمه، ليس استقصائيا ولا استقرائيا ولم ينبن على دراسة تاريخية منهجية لأصول المعارف الثلاثة المصنّفة، ولا لتكوينها وتطوّرها. سوف يجتهد طه لبناء صرح بديل يسمى **التكامل المعرفي**، لينقض الدعوى السابقة ويفرغ التقسيم من محتواه ويظهر بطلانه؛ لأن المعرفة بحسب المنظور التكاملي لا تقبل هذا النوع من التقسيم : التراث نسيج واحد متداخل من البيان والعرفان والبرهان.

ربما كان على طه عبد الرحمن أن لا يصرفه شيء عن التزام النسق، ولا يحيد به شيء عن القسط؛ حتى إذا أقرّ بجودة ما أصاب الجابري من الإلمام بالتراث، وبإبداعه غير المسبوق إلى حسن ترتيبه وتبويبه ومُنْهَجَتِهِ بنَفَس لا يكون مقدورا للجماعات من الباحثين فضلا عن أفرادهم، إذ ذاك، أمكنه أن يعلن أنه مع كلّ ذلك لا يقرّ الجابري على أحكامه المتعلّقة بالتصوّف والعرفان، وأنه أخطأ في تقديره بكذا وكيت، ثم يبرهن على أقواله بما يستطيع من الحجّة، وهو باحث ضليع في المنطق وتصاريفه لن يعوزه الدليل إلا إذا عزّ، ولن يخطئ الحجّة إلا إذا امتنعت. وله أن يدحض، متى وُجد سبيل لذلك، القول بأنّ العرفان تراث **هرمسي** دخيل على الثقافة الإسلامية، وأنّه تهديد للنظر على أسس عقلانية، ومحرّف لوعي الأمة في اتجاه طمس عقلها وإخماد تعقّلها. أما القول **بتداخل المعارف** وتكاملها فلايكون بغير استبانة تفرّدها وتمايزها، فضلا عن أن مناط النزاع ليس في القول بالتجزيء المعرفي، أو القول بالتداخل المعرفي، فالحق الذي نظنه، أن أحدا لا ينكر وجود قدر من البيانية في الكتابات البرهانية والعرفانية، ولا قدرا من البرهانية في الكتابات العرفانية والبيانية، ولا قدرا من البيانية في الكتابات البرهانية والعرفانية؛ ولكن ذلك موجود فيها بأقساط غير متكافئة، في مفرداتها وفي مجموعها، والعبرة بما يسميه رومان جاكبسون Roman Jakobson الوظيفة المهيمنة. والذي نعته الجابري **بالعرفان** ورصد **الجينيالوجيا** التي تثبت تكوّنه وتخلّقه جنينيا بواسطة موروثات مصدرها الثقافة الفارسية واليونانية، لا يسمّى :

معرفة برهانية وإن داخله شيء من البرهان؛

ولا **معرفة بيانية** وإن داخله شيء من البيان؛

إنه **العرفان** بمنظومته المعجمية والتركيبية و حقوله الدلالية ومقاصده الغائية.

إنه نمط من الاستدلال يتحدّد وضعه الاعتباري أحيانا بما هو تركيب خطابي متميز ينشئ حقولا دلالية خاصّة به وينشد الوصول إلى هدف محدّد. وقد أفاض الجابري كثيرا في إبراز مصدره وتشكُّله وزَوَايه ونسقه وبنيته، وأفرد لذلك كتابا ضافيا هو الجزء الرابع من موسوعته في نقد العقل العربي بعنوان "**العقل الأخلاقي العربي**"، وجعله قبل ذلك موضوع تحليل معمق في الجزء الأول من موسوعته المذكورة "**تكوين العقل العربي**" وخرج له من ذلك كله أن العرفان ليس عربيا ولا إسلاميا؛ بل من الأشياء الوافدة على الثقافة العربية الإسلامية، وتمّ تبيئتها بمفردات جديدة جعلتها تتحلى بلبوس الثقافة الحاضنة، مع كونها ليست من منتجاتها الصميمة.

5. عود على الآليات :

نظرا لما **للصناعة الآلية** في كتابات طه من أهمية نرى أن نعود لشيء من الحوار بشأنها؛ حيث إن فهمنا لما ينبغي أن تكون عليه الأبنية المعرفية لا يشترط كلّ تطبيقات الباحث في مجمل كتاباته. **فالبيان** كما نفهمه من خلال تأمل تحليلاته القرآنية[1]، يحيل على الفكرة البيِّنة الواضحة المبنية على أساس من السلامة في الأداء دون تقعير، وسلامة المحتوى من التناقض والتحريف، والقرآن كلُّه أنصبة من البيان بهذا المعنى، وكل ما فيه آيـــــــات لا يستطيع عقل سليم دفعها، ولن نجد به تناقضا واحدا أو خرافة واحدة. فقوّته الشكلية الجمالية توازيها قوة مضمونية معرفية، وكل ذلك في يسر منهجي يجعل ما فيه من ثمرات معرفية قريبة المأخذ دانية القطف مثل ثمار الجنة. وهو بعيد عن أساليب التنميق والترصيع

[1] تعريفنا للبيان الذي استقرّ عليه رأينا والذي نطمئن إليه بعد جملة مراجعات هو : **الحجة الواضحة البيّنة العصـــي لا تقبل دفعا من عقل سوي**.

الذي تدور فيه المفردات حول نفسها لتنشأ منها تراكيب قد يكون فيها جمال ظاهري ولكنها خالية الوفاض من جهة المعنى والفائدة؛ و ربّما وجب على الفكر العربي، بصفته خطابا رساليا، أن ينتقل من خطاب الحِلّية إلى الخطاب المبين :

﴿أومن ينشّأ في الحِلْية وهو في الخصام غيرُ مبين﴾ الزخرف : 18.

لا يخفي الباحث أن منطلقه البارز يكْمن في إنشاء قوتين رائدتين لتحقيق الانتقال الفلسفي الواجب : **القوة المفهومية** باستحداث لائحة جديدة من المفاهيم؛ **والقوة الاستدلالية** بالتزام طريقة جديدة في البرهنة وتنصيب الحجج، وهذه مطالب وجيهة إذا استحضرت الاعتبارات الآتية :

– الحاجة إلى المفاهيم ينبغي أن تكون حاجة حقيقية وليست اصطناعية، بمعنى أن إنتاج المفاهيم ينبغي أن يكون لأجل حيوية معرفية يرجى لها نشاط واشتغال وإنتاج؛

– إنتاج المفاهيم بدون مبرر سوف ينتهي إلى خلق هوة بين عالم المفاهيم الصورية، وعالم الحقائق؛

– ليس من المستحب أن تكون الكتابات لوائح مغلقة من المفاهيم العصية على الاستيعاب، لا دور لها سوى إرباك المعجم، وإتلاف القدرة التداولية، والعبث بالجوهر التواصلي للغة؛

– لو ذهب كل باحث ينتج كمّا هائلا من المفردات والمفاهيم لخلقنا جُزُرا من العوالم حيث يحتاج كل مفكّر أن يعلّم الناس الأسماء قبل أن يعلّمهم المسمّيات.

وبناء عليه لدينا جملة ملاحظات تتدرج من **المعجم** إلى **تركيب** الجملة إلى **الدلالات** التي يحاول الباحث غرسها في حقل المعرفة السياسية والتفلسف السياسي بمفاهيم عرفانية.

1.5. قضية المعجم :

لما كان طه يؤمن أن من أسباب القوة الضرورية للنهوض بالتفلسف في المجتمعات، اعتماد القوة المفهومية[1] والقوة الاستدلالية، وهو أمر يلمسه قارئ مؤلفاته بشكل لا يمكن إنكاره، فقد تحوّلت أعماله إلى مخزّن لمصطلحات جديدة وتوليفة من الاشتقاقات اللفظية يتوسل بها لبناء صرحه الدلالي. يسلك تلك المفاهيم في نظام آليّ محكوم البناء بطلاقة استدلالية تحضر فيها مقدمات ونتائج جزئية محكومة بمنطق سببي، يتنامى بدوائره الجزئية حتى يبلغ مطلبه النهائي على شكل نتيجة كلية، تفيد ضرورة اعتماد تصور قائم على دعوى يتّعيها ويدعو إليها، وهي في النهاية فكرة تخالف الكثير من الأفكار المعروضة، وتوافق أفكارا عرفانية قديمة[2]. لذلك نجده دائما يميل إلى تسمية بعض كتبه الحاسمة في دائرة مجادلته الفكرية بالروح : (روح الحداثة، روح الدين).

الكفاءة البنائية لمؤلفات طه واضحة جليّة، والاقتدار المنهجي لا يمكن جحوده، بل يمكن القول إن الكاتب من آحاد المؤلفين الذين لانت لهم عريكة الكتابة حتى غدا له أسلوب خاص به، ويمكن لمن استأنس بقراءة بعض كتاباته أن يتعرف على ما سواها حتى بدون تذييلها باسمه، وفيها قدر كبير من الإحكام لما يتناسل فيها من أفكار، مع صرامة منهجية معدودة ومشهودة، فتركيب الخطاب محكوم باستراتيجية تبليغية تبني غالبا على : مقدّمات، ثم استدلالات، ثم استنتاجات. يعرض الكاتب أفكاره في شكل قضية منطقية يجعل لها جملة من المطالب، ثم يفرغها في مقدّمات يؤسس بها عقدا بينه وبين المتلقّي، فيشرع في إشباع الفكرة نظرا، ثم يستحضر أحيانا ما يمكن أن يعرض لها من اعتراضات فيجعلها بين يدي تحليله على نحو ما تقتضيه المحاججة، ثم يعبر بأدلته يجترّ مواقفه الذاتية الكائنة ويجتثّ مواقف غيره الممكنة، حرصا منه على تتويج نتائجه باعتبارها مسلّمات احتازت

---

[1] هذا ينتقص من الجابري كما مرّ معنا لأنه لا يسلك هذا المسلك في إنتاجه الفكري.

[2] أفكار الإسلاميين والعلمانيين وغيرهم، ولا يسلم من نقده غير الفكر الصوفي، الذي يعمل على بعثه في حلّة جديدة، ويصقله كمعجم جديد.

اعتبار الاعتراض بنجاح. ومع كل هذا العنفوان المنهجي والأسلوبي ثمة ملاحظات لا بد من استعراضها.

لو نظرنا في كمّ الوحدات المعجمية الجديدة (الألفاظ-المفاهيم) التي اجترحها طه، أوشققها، أو بدّل صيغتها، أو غيّر دلالتها ..!! لوجدنا أنفسنا في عالم جديد. والحقيقة أن هذا الأسلوب في الإنتاج المعرفي، فيه إبراز لمهارات الباحث وقدراته الذاتية، وفيه استظهار لكفاءته التوليدية (الإنشائية بلغة طه)، ودليل على جدّيته وإخلاصه لما هو بصدده من تفكير وتأمل؛ لكنه أيضا نزوع للفردانية وتطلع للفتوحات المعرفية اعتمادا على الأنا؛ وفي ذلك مأخذ آخر على هذه الظاهرة الإبداعية، ووجه سلبي يمكن توهّمه في الآن :

أولا. المعجم ملك جماعي وليس ملكا فرديا، فلا يجوز أن ينشئ الباحث مفرداته بشكل مفرط ويمنحها الدلالات التي يقرّر لها، فلو ذهب كل واحد ينتج عشرات للمصطلحات الجديدة لانقطع التواصل وامتنع. فالمصطلح لا يتولد **بالإنشاء الصناعي** (وهو ممكن ومحمود شريطة عدم المبالغة)، وإنما يحدث **بالإنشاء الطبيعي**، وهو أن تقود إليه المسارات الطبيعية للتفكير، فيخرج المصطلح الجديد من سياق تداولي فيه حيوية عامة تستدعي ظهوره وتؤسس تقبّله؛ أو بتفكير فردي، بدون إفراط، فيملأ حيّزا يبدو أنه فعلا بحاجة إليه.

ثانيا. إذا وجد مصطلح متداول وفيه الكفاية الوصفية الضرورية، فلا داعي **لإزهاجه**، وإزعاج المتلقي العام بسبب نسخه؛ إذ يكون ذلك مجرد مراوغة لما يعرفه الناس ويتلقون المعرفة به، إلى شيء يعسر عليهم ويُكَلِّفُهم فوق طاقتهم ويَحْرِجُ تواصلهم.

ثالثا. الثقافة العربية بأمسّ الحاجة لتجاوز طابع "**الفحولة**" الشعرية، والفلسفية، والعلمية... لتمكين المجتمع من بناء سياقات معرفية جديدة، تتجاوز المكسب الفردي، إلى قيم المدنية، حيث الفرد مُكَوِّن ضمن جماعة نشيطة، ونشاطها العام هو مصدر الفخر؛

والبحث عن خلق معجم خاص، جنوح للاستفراد العلمي، وطلب لفحولة يمكن أن تنقلب استفحالا في كثير من الأحيان[1].

رابعا. بناء على ما سبق فإن كثرة التشقيق والتوليد والمبالغة المفرطة في الإنشائية، تقلب وجهة الهدف، فيصير التركيز على ذات البحث (الباحث) عوض موضوع البحث (الدراسة)، فيكون التمجيد والتقدير والقيمة، ليس **للمنجز المعرفي**، ولكن **للمنجز العارف**. ومازالت أعباء هذا السلوك واضحة على ثقافتنا العربية؛ إذ لا تكاد تقام الندوات واللقاءات والموائد المستديرة ... حول **الأفكار**، بل حول **الأشخاص**؛ ولعلّ هذا أحد عوائق التقدم، وموانع التفاعل الجماعي، وانحصار التراث في الأشخاص عوض الأفكار، ومن ثم الهالة والتقديس والخنوع؛ واعتبار النقد والتقويم والفحص والمراجعة، تحريما لا ينبغي، وعدوانا على المقامات لا يجوز.

2.5. قضية التركيب أو منطق الجملة :

التعقيد غير البسيط، وهو أسلوب ينافي التيسير المنهجي (البيان)، وأما ظهور الآلة المنطقية واستظهارها فليس دليلا على نجاح البيان؛ بل هو يوقع في الاستعراض بالخطاب الحامل على حساب الموضوع المحمول. والمفروض في الخطاب أن تستوي به الأبنية الاستدلالية دون أن تفيض على السطح؛ فهل كان ينبغي على الشاعر أن يكشف آلة العروض ويجعل الموازين تظهر؛ ستكون القصيدة حينئذ تقسيمات عروضية رُكِّبت في كلمات، الهدف منها خدمة العروض، وهذا لا يُسمّى شعرا معدودا؛ ولو كان الشعر بإتقان علم الشعر لكان **الأصمعي** أشهر الشعراء وأحذقهم. ولذلك نجد ابن تيمية أكثر الناس تحاملا على أهل المنطق، بسبب غموضهم، واستطالتهم بآلة لا يخرج منها غير الإلغاز والتعويص :

[1] راجع : الفحل والاستفحال عند الغذامي في كتابه : النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت 2000، الطبعة الثانية 2001.

"إنَّ الخائضين في العلوم من أهل هذه الصناعة أكثر الناس شكًّا واضطراباً، وأقلهم علمًا وتحقيقًا، وأبعدهم عن تحقيق علم موزون، وإن كان فيهم من قد يحقق شيئا من العلم، فذلك لصحة المادة والأدلة التي ينظر فيها، وصحة ذهنه وإدراكه، لا لأجل **المنطق**، بل إدخاله صناعة **المنطق** في العلوم الصحيحة يُطوّل العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريب من العلم بعيدًا، واليسير منه عسيرًا، ولهذا تجدُ من أدخله في **الخلاف، والكلام، وأصول الفقه**، وغير ذلك لم يفد إلاّ كثرة الكلام والتشقيق، مع قلة العلم والتحقيق، فعُلم أنه من أعظم حشو الكلام، وأبعد الأشياء عن طريق ذوي الأحلام"[1].

وربما لا تندرج كتابات طه في تلك الأحاجي العلمية التراثية التي ينتقدها **ابن تيمية**، الموغلة في التعقيد، والتهويل بالتراكيب، لما أوتيه من حس أدبي يسري بين الفينة والأخرى في كتاباته، فيجيء الوصف والرصف عنده محكما بالألسنة، ومستساغا بلطف العبارة، ومع ذلك فهو لم يسلم من عيوب تركيبية لا بد من الإشارة إليها. فقياسا إلى **لسانيات الجملة ولسانيات النص**، فإن طه يتبنى أسلوبا في الكتابة محكوما بمنطق الجملة، حيث يُركِّب أسلوبه ويبنيه بطريقة لولبية سعيا منه إلى إحكام المخارج المنطقية لمختلف مداخله للمعرفة، ومن ثم يصبح الأسلوب لولبيا عوض أن يكون **خطيا**، وهذا يسبب نوعا من عسر التلقي وسوء الهضم المعرفي بالنسبة للقارئ؛ إذ عليه أن يتقدم ليتقهقر، ويتقهقر ليتقدم، فيصحُّ الأسلوب حصْنًا، ويستعصي عليه بناء المفهوم. وهذا نوع من التعقيد ناجم عن تضخم الآلة المنطقية عند باحث يحكم الاستدلال إحكاما ظاهرا، من جهة، وكثرة التفريع والتفصيل والتشذير، من جهة أخرى؛ فمن قضية أولى أصلية مثلا، تتفرّع قضيتان فرعيّتان، وعن كل قضية منهما قضيّتان ملحقتان، ومعهما ثلاثة اعتراضات محتملة، وعليها ثلاثة ردود ضرورية ... وفي خلال الأصل والفرع والملحق والاعتراض والردّ، دفوعات وشبهات ومسلّمات فتحتاج أن تدرك أن إسقاط شبهة للملحق، يؤكّد دفوعات الفرع، لترجيح مسلّمة الأصل ...

[1] نقض المنطق، مرجع مذكور، ص : 23–24.

وهكذا في سلسلة من متواليات المجموعات والمجموعات الفرعية[1]؛ والمطلوب في النصوص الطويلة، اعتماد منطق النص عوض منطق الجملة أو منطق الفقرات، فيكون المنطق حاكما لنسيج الكتابة في جملتها، وليس لأجزائها جملة جملة أو فقرة فقرة. وذلك يكون بإضمار جزء من مستويات الاستدلال وإظهار نتائجها، والمؤشرات النصّية سوف توحي بمايدلّ على اعتمادها، فيكون الخطاب زاوج بين الاستدلالية والتمييزية؛ ويكون القارئ تجرّع الأدلة المنطقية سائغة.

3.5 أسئلة لابد منها :

السؤال الأول : ماذا يريد طه عبد الرحمن أن يحقق ؟

لو اطّرحنا مسألة الآليات والمنهج والتنهيج، ونظرنا إلى الهدف الرئيس، وخلاصة الكتابة عند الكاتب، فسوف نصل إلى النتيجة البسيطة والنهائية الآتية : ضرورة اعتماد الأخلاق التزكوية رهانا لحل معضلات التراجع السياسي والفكري والأخلاقي لأمة لا تنهض ولا تستنهض بغير هذه الوسيلة.

السؤال الثاني : ما هو الجديد في محتوى ونتائج الكتاب ؟

بخصوص الخلاصات فلا جديد هناك، فكل ما طرحه الكاتب هو من جنس ما دعا إليه جميع المتصوفة على اختلاف مشاربهم وأنواعهم، ليس فقط في ثقافتنا العربية والإسلامية؛ بل وفي التراث الصوفي **والهاجيوغرافي (المناقبي)** الكوني، فالتصوف هو إخراج نوعية خاصة من الناس إلى الوجود يمتازون بخصال تمنحهم قدرات خارقة تسمى كرامات أو

---

[1] كتابات طه لا تقرأ بسهولة، بل تحتاج تركيزا فائقا وحضورا ذهنيا متوقّدا، وعندما يغفل القارئ قليلا يحتاج أن يعود إلى آخر نقطة فقد عندها التركيز ليستعيد حبل الاستدلال من منبعه، وهذا يحتاج جهدا وطاقة ومعاناة، لكن مع التمرّس وإعادة القراءة أكثر من مرّة يبدأ استثمار شيء من الاغتباط بإدراك المراد وفكّ الألغاز. الأمر أشبه بتمارين رياضية؛ ونحن نذكر أن حديثنا عن وجه من وجوه تشقيقاته، لا ينفي وجهها الآخر الذي يجعلها ملكة في الكتابة تحفل قوّة ومتانة.

خوارق، وهي –في اعتقادهم– من جنس المعجزات إلا أنها تنسب **لولي** ولا تنسب لنبي، وقد أسقط طه كل تلك الكرامات الشخصية الممنوحة للأفراد على الجماعة المشكّلة للدولة الإزعاجية، فخرج له ما أسماه الائتمانية، وهي طموح لنقل أشواق الدولة الصوفية من الكمون إلى الفعل. فالكتاب في نهاية المطاف صوغ **لحديث** لما ورد في "إحياء علوم الدّين" وغيره حول التزكية والكشف، أي محاولة تكريس الفعل العرفاني بآليات جديدة.

السؤال الثالث : ما هو الجديد في منهج الكاتب[1] ؟

أما الجديد في منهج الكاتب فهو **تجديد آليات منع التجديد.**

إن قارئ الكتاب لابد سينتهي إلى مراوحة بين قبول شيء ورفض شيء، خصوصا إذا لم يكن مقتنعا بالفكر الصوفي وجدواه؛ أما المقبول فهو **أفكار كامنة** تطوي نوايا ورغبات في تجاوز عقم الإبداع وجمود المنهج، والتشبث بالقيم الفاضلة وترسيخ مكارم الأخلاق ... وكلّ ذلك محمود وأساس معرفي لا غبار عليه؛ وأما المرفوض **أفكار كائنة** يجلبها منجز فلسفي فيه جنوح كثير إلى الخوارق وإلى مخاطبة طبيعة فوق بشرية. من هنا إحساس بأن العمل يقوم بتشخيص منطقي يحلّل المعطيات خارج دوراتها التاريخية، ويُغيّب الاشتغال على وقائع محكومة بالزمان والمكان نشوءا وتطوّرا وتجاوزا. فالباحث عندما يرتب العالم في ذهنه بطريقة يحكم منطقها ويوثّق ترتيبها : فالسابق في محله ذهنيا، واللاحق في مكانه صوريا، وهذا يكون بسبب هذا، وهذا يخرج من هذا، وهذا يجيء بعد هذا ... وكل هذا كان سيكون ممكنا لو أن العالم يحدث بالمشتهيات، لذلك أعتقد أن الذي ينقص طه عبد الرحمن ليكتمل صرحه المنطقي بشكل ناجع، أن يرصّ أفكاره على أساس من **الرصد التاريخي** المحكم، وأن يستقرئ الأفكار ضمن تجارب إنسانية معروفة؛ فلو أنه قدّم نماذج واقعية تبرهن على صحّة أفكاره في **تجارب تاريخية تمثيلية** أو على الأقل تقريبية، لكان لتحليلاته وتعليلاته وجه

[1] نقصد أن هذا السؤال لا يخصّ كتابا واحدا، بل يسري على مشروع طه في مجمل كتبه.

مقبول، ولكنها أفكار معلّقة في سماء الإنشائية والكثير من شواهد الواقع القديم والحديث تنقضها.

من ذلك فرضيته التي أحكم صياغتها في شكل قانون يمكن أن نستعرضه كالآتي : "إحكام الوازع يجلب المنعة بالعاصم"؛ أي أن من وَقَى غيره شرّه جعله الله في مَنَعة من شرّ غيره. وهذا يندرج في إطار مشتهيات منطقية أحكمت فرضياتها صوريا، ولكنها عاطلة بحكم الوقائع والأحداث التاريخية المشهودة[1]؛ ومحلّ الخلاف البارز هنا ليس في مجرّد كونها فرضا أخطأ التقدير، ولكن في كونها نتيجة تقود إلى سوء التّدبير، لأن من صدَّق هذه الدعوى وسلَّم بها وعمل بمقتضاها، واجتهد وكفّ شرّه ووقى غيره فسوف يُسْلِم نفسه للتغرير، وربّما أسقط الحذر من الغوائل والشرور، زاعما له طه الائتماني أن الله عاصمه بمقتضى القاعدة الشرطية الطاهرية : (افعل كذا وستحصل على كذا) وهذا يوشك أن يكون نطقا بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

ألا ترى أن كبار الصحابة الأبرار قُتلوا غدرا ونكالا وغيلة، ومنهم عمر، وعثمان، وعلي، والقرآن يتحدث عن أنبياء قُتِلوا ظلما، وأصحاب الأخدود الأطهار حرّقوا تحريقا ... فأين المنعة بالعاصم إن لم تكن مجرد إنشاء شعري متماسك صوريا، اللهم أن يقول الكاتب أن أولئك جميعا كانوا بلا وازع ! ولا نحسبه يقول، لكن الكاتب لا يكلّف نفسه افتحاص صدقية المفاهيم بناء على شواهد من التاريخ[2]. ثم إذا صحّت هذه القاعدة الصورية المشتهاة، فما معنى الظلم إذذاك ؟ أيكون كلّ من تقرّر عليه هضم وحاق به سوء يكون مستحقّا له ؟ وأنه لا محالة بغير وازع. لعمري إن هذا لإباحةٌ للكرامة ومَنفَخٌ للحق ! فكيف يكون ردّ الائتمانية على آية تتحدّث عن أنبياء قتلوا ظلما أي بغير حقّ؛ وتلس قتلوا ظلما سوى أنهم

[1] سوف نقوم بتحليل مفصّل لهذه المسألة عندما سنناقش الوازع والعاصم ضمن معيار الدولة الإزعاجية وخصائص القائمين بها من فقهاء الأموية المعصومين، وذلك في فصول لاحقة.

[2] قلت، تلك إحدى مزايا الجابري، أنه كثير الانقياد لشواهد التاريخ، يؤسس بها مفاهيمه ويبني عليها مواقفه.

يدعون إلى اعتماد العدالة والالتزام بالقسط، خصوصا القسط الاقتصادي، مما يجعل المترفين يهيجون ويرتكبون كلّ جريمة ممكنة تمنع التّطاول لاقتسام الأرزاق بالقسط :

﴿إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم﴾ آل عمران : 21.

وعلى كل حال فسوف نستبين ما يقترحه طه عبد الرحمن بديلا حقيقيا ليس في مختبر الآليات، لأنها مظنة للإنشائية استعراضا ولعبا وحيلا، وإنما في مختبر الموضوعات (أي في جواب السؤال)، وهي المخرجات الفعلية لهذه الآليات، وفيها ستتجلى معالم فكر سياسي يبشر به طه بعد أن قوّض أسس البرهنة فأقامه على دعائم "الوجدنة"، ومن أجله وظّف كل هذا الزّخم من التحجج الآلي، وعبر إليه مخيطا من الصراعات الفكرية مع غريمه الأول "العقل".

إنها "**الوجدنة**" بتعبيرنا أو أساس التفكير الوجداني، وهي المقولة التي تناسب البديل المقترح للبرهنة، فهي تفكير لاعقلاني يجعله طه آلية ظافرة على غيرها من آليات التفكير العقلاني، ويؤهلها لتكون قادرة على الوفاء ببدائل فكرية سياسية تكون راجحة في تمتيع الإنسانية بالسكينة والطمأنينة التي يسلبها التسيّد ويقيمها التعبّد. وبذلك حاول طه أن يبحث للمنظور التقليدي للعرفان الذي يقيم دولته الموازية (دولة الولي-الأولياء) على هامش الدولة العيانية (دولة الوالي-الولاة)، وصاغه في قالب من المصطلحية الجديدة ليصبح منظورا ائتمانيا يؤسس لدمج الثنائية التي ظلّت مفترقة: الوليّ الوالي. وكل ذلك في كتاب : "روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية" وفيه ومعه سنكمل هذا الجدل الفكري المثمر.

الفصل الرابع

التزكية وأبعادها الوظيفية

1. تقديم :

تتويج القلب بنظام معرفي قائم على الوجدانية هو عماد الائتمانية لبناء الدولة بمفهوم سياسي يستعيد به طه عبد الرحمن مسالك عرفان قديم ليبيّن أن الوجود كلّه يحكمه الوليّ بسلطان أكبر من سلطان الوالي، لأن أولياء الرّوح للمتحببين أوسع فضلا من ولاة الأجساد للمتحبين، وولاة الأجساد للمتحببين أضيق قدراً من أولياء الرّوح للمؤتمنين. لذلك وجب التنويه إلى أن الباحث اجتهد، ما وسعه الاجتهاد ليبرهن أنّ الحل الصوفي هو الحلّ الوحيد ليتمتع الناس بدولة آمنة ونفس مطمئنة. قد تفهّم دعوة الباحث لسلوك تجربة جديدة، وتجريب مسار عرفاني براغماتي هذه المرّة، لا يشد الخمول، والركون، والسكون، والفقر ... بالمقاييس الصوفية التراثية التي كان من نتائجها تصنّع الإرادة العقلية العربية وتبديد الطاقات المادية المجرّبة لفائدة طاقات لا مادية مظنونة؛ بل يتوق إلى دولة تزكوية فاضلة بعموم فضل أهلها وزكاة النخبة المجتباة من أوليائها وولاتها. ولكن للمسافة من الطموح للمشروع الذي تطويه النوايا وهي تمثل أحد الأهداف الكبرى لتعاليم القرآن (السّلم كافة)، إلى الهدف نفسه، تضعنا أمام سؤال ضروري : هل ستحقق تلك الأهداف النبيلة بخارطة طريق وجدانية تسعى لنقض مشروعي علمانية وإسلامية ضيّقين، بمشروع ائتمانية رحيمة ؟[1]

عبّر الكاتب عن هذا الطموح في مرجع سابق على روح الدين وهو يمدّد تأويلاته لآية الميثاق، بحيث فهم عن الآية أنها تنطوي على ما يسميه أخلاق الميثاق الأول المتعدّية إلى العالم كله :

"ذلك أنها ترفع همة الإنسان إلى أن يأتي أفعاله على الوجه الذي يجعل نفعها يتعدى نفسه وأسرته ووطنه إلى العالم بأسره، بحيث تكون كل بقعة من العالم وطنا له، ويكون كل إنسان فيها أخا له، ويكون كل كائن سوى الإنسان نظيرا له في الخلق، انظر كيف أن الشارع

[1] يستعمل الكاتب مصطلح الديانتي بدل الإسلامي، ولكن نفضل استعمال المصطلح المتداول والمعروف، لتسهيل القراءة وعدم إعنات القارئ.

الإلهي أخذ الميثاق من البشر، وهم في مشهد واحد، بوصفهم من صلب واحد ينزلون إلى أرض واحدة"[1].

باختصار شديد، نرى أن مشروع طه، رغم نواياه الخيّرة، يذهب، باعتقادنا، في اتجاه اصطناع وضعية شنآن جديد بين القيم الإسلامية المنشودة سياسيا والقيم الإنسانية الحكيمة المجرّبة سياسيا، وهو أمر ينقض إمكانية التواصل البنّاء بين مفردات إيجابية كثيرة ضمن دائرة **المدنية الحديثة** باعتبارها تدبيرا بشريا للسياسة وبين دعوة القرآن الصريحة لضرورة تحمّل الإنسان مسؤوليته في تدبير شؤونه الحياتية، مستشعرا إرادة الله في نشر **الخير والعدل والجمال**. وعليه، ستكون الفرضية التي عليها مدار الحوار مع مشروع طه كالآتي :

- **لا نجزم بكون كل مفردات الخطاب العلماني مفارقة للقرآن، أي ضيّقة؛**
- **لا نجزم بكون كل مفردات الخطاب الائتماني موافقة للقرآن، أي رحبة.**

والنتيجة هي الحاجة إلى الافتحاص[2] والتدقيق لنرى ما تحت الدعاوى والنوايا من منجزات مُوافقة أومُفارقة.

[1] سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، 2000، ص : 158.

[2] نستعمل الفحص هنا بمعنى التدقيق والافتحاص، أي المراجعة للتأكد من صواب الموقف، بمعنى التدقيق بحسن نيّة وعقلية، لمراجعة الأفكار الكبرى، خصوصا التي تؤسس لقيم تتحوّل لسلوك عام، ولا نقصد الفحص بالمعنى اليوناني الذي انتقده طه عبد الرحمن بقوله : "أما السؤال الفلسفي اليوناني المتقدم، فقد كان عبارة عن **فحص**؛ ومقتضى الفحص هو أن يختبر السائل دعوى محاوره بأن يلقي عليه أسئلة تضطره إلى أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه" **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، البيضاء، بيروت، 2002، ص : 13. فاستعمالنا للافتحاص هو بمعنى قريب من أدبيّات المحاسبة والتدقيق، حيث يستعمل آلية لتفادي الخطأ عفوية أو عمدا، لكننا لا نتمنى أن يؤول الأمر إلى إبطال الدعوى غرضا وليس قصدا، إذا كان فيها تجديد للقيم إنسانية راجحة، على أن لا تتجرّد المراجعة لافتحاص الأفكار من النيّة الحسنة والخلق الحسن. ويعدّ بالمناسبة دعوة لاحترام حق القانون على ما أودعناه هنا العمل، وجعل الدعوى التي

2. التدبير السياسي بين الصمديّة والشورية :

بعد الحديث عن الآليات والأولويات العلمية، نريد الوقوف على المسافة بين العلمانية والإسلامية بحكم المنافحة الجديدة التي استحدثتها أطروحة طه الائتمانية، والتي توسّــل بكل السـبل لإثبات ضيق العلمانية -بناء على فهمٍ ضيّق للعلمانية والإسلامية- أو قصورها عن استيعاب الحاجات الإنسانية المادية التي تحضُّ لتلبيتها، فضلا عن أن تلبي أشواق الروح التي خلّفتها وراءها ظهريًا؛ وهي لا تستشعر أن الحاجة إلى التعبّد في كل شيء وبكل شيء من الوسائل هو الأمانة العظيمة التي حمّلها الإنسان، وطمرها النسيان، فجاءت الأطروحة تذكرة أو ذكرى لاستعادة جوهر الوجود : **التخلّق الصوفي** وبلوغ الكمال الإنساني وفق استراتيجية إقامة التعبد ودرأ التسيّد.

ونحن نتأمل أطروحة **طه عبد الرحمن الائتمانية**، نحتاج إلى الكثير من الأناة لفهم مقاصده ومراميه، خصوصا وهو ينشد بناء فهم جديد للارتقاء بالسلوك الإنساني في مجال السياسة وما يترتب عليها من آثار على مجالات أخرى، وقد دفعه هذا الطموح إلى البدء من أصل القيم وهو لأي شيء وُجد الإنسان ؟ ويخوض رحلة بحث طويلة ليذكّر الإنسان برسالته؛ إذ اعتبره ناسيا أو سادرا في النسيان. يسهل الاتفاق مع الكاتب في الكثير من النوايا التي ينطوي عليها عمله هذا، ويسهل الاتفاق معه في الكثير من تحليلاته حين يكون مقتصدا قريبا من التحليل العقلاني، ولكن يتعسّر الاتفاق معه حين يشرع في التصعيد المسطري العرفاني ليقنعنا بأن عقلا آخر وراء العقل هو مناط الإدراك الأمثل، لأن هذا العقل اللاعقلاني قادر على فهم الإشارة وتجاوز العبارة، وقادر على الغوص في الباطن وتجاوز الظاهر، وهو من كمالات الولاية التي تتجاوز الفهم الفقهي القاصر[1].

نرفعها عنه موضوعا للتدقيق والاختصاص من باب الجدل الأكاديمي الهادف، ككل شيء يكتبه كاتب ويدّعيه صاحب دعوى، ولا أحد فوق المراجعة، ولا فائدة في تلقّي المعرفة بدون نقد وتمحيص.

[1] مهما دار الخطاب الائتماني حول المعرفة أخرويا، فلا ينبغي الغفلة عن هذه المطالب الرئيسة وهي مطالب المتصوفة عموما.

لذلك نحتاج الكثير من الأناة والروية لمراجعة الفرق بين **التدبير البشري والتدبير الإلهي**، وافتحاص للمنظور الائتماني، مستدلين بالقرآن الكريم على مناطات التدبيرين، وحدودهما، ووظائفهما. والحاجة إلى تمييزها وإدراك الفروق بينهما من شأنه أن يمكّن للفهم القرآني الذي يضع كل تدبير في محله، فالتدبير الإلهي عظيم ومطلق وسائل، إذ هو متعلّق بأمر الله؛ أماالتدبير البشري فبسيط ومحدود ومسؤول، إذهو متعلّق بأمر الناس (الشعب بالمصطلح السياسي). وفي الحقيقة نحن أمام ثلاثة تصورات على الأقل متباينة في تقديرها :

أ. تصور لا يميز بين التدبيرين ولكنّه يرى أن الفقه هو إدراك للتدبير الإلهي ويتم تنزيله بشريا، فما يراه الفقهاء هو ما يريده الله أن يكون في المجال السياسي؛

ب. تصور علماني متطرّف؛ وهو غير معني بإدراك تلك الفوارق، لأنه يرى أن التدبير كله بشري ولا دخل لله في شيء قلّ أو كثر؛

ج. التصور الائتماني، وهو وريث للمفهوم العرفانية، ويتوقُ لتتويجها بمنظومة اصطلاحية حديثة، يرى أن التدبير الإلهي يمكن أن يتحد بالتدبير البشري أو **يتغلغل فيه** حتى يصيرا شيئا واحدا، فالوليُّ الزكيُّ حين ينهض للتدبير سوف يفعل ذلك بالقدرات الإلهية.

نشأ عند الكاتب اعتقاد خاص يؤطر جانبا مهما من أطروحته، فجعله فرضية مسلّمة لا يحيد عنها : **الإنسان يسعى للاستغناء بتدبيره عن تدبير خالقه**. وهو لم يوضح الفروق بين حوائر التدبير **الإلهي** ودوائر التدبير البشري، وعدم الانتباه لهذه النقطة بالقدر الذي يوجبه الاستقراء العلمي الضروري لبيّنات القرآن الكريم، قد يجعلنا ندفع فريضة واجبة هي التدبير الإنساني الذي هو أصل التكليف وموضوع السؤال والمحاسبة؛ فالله لن يحاسب الناس على تدبيرهم لأمره الذي يدبره هو بعلمه وقدرته في دائرة المطلق المحكوم بالسائلية (لا يسأل عمّا يفعل)، وإنما على تدبيرهم لأمرهم الذي كلّفهم بتدبيره بعلمهم وقدرتهم في دائرة النسبي المحكوم بالمسؤولية (وهم يسألون)؛ وهذا بعيد عن مطلب التسيّد الذي جعله طه مظهرا لاستغناء الإنسان بتدبيره عن تدبير خالقه ومسلكا ليتعبّد لذاته بدل التعبد لربه، فالتدبير البشري لا يقصد به وضع دين للبشرية –اللهم الأفكار الزائغة والضالة والشاذة– أو تنظيم

شؤون السماوات والأرض، بل يقصد به تدبير معاش الناس على أحسن طريقة ممكنة، تكفل حقهم في الولوج إلى المائدة الرحمانية دون استضعاف أو استعباد؛ وهاهنا أشياء لا بد من توضيحها.

يميز القرآن بين **الأمر الإلهي** الذي يقترن كثيرا بالضمير **"هو"** أي الله، و بين **الأمر البشري** الذي يقترن كثيرا بالضمير **"هم"** أي الناس، و لا مجال للخلط بين **الضميرين** ولا بين **الأمرين**. ولا يقبل الضمير هم في سياق الحديث عن التدبير والأمرية إلا الاستغراق التام الشامل المغلق، فلا يجوز فيه الاستثناء أو الإفراد، إلا بالمفرد الواحد الأحد **"هو"**. وعليه كان الأمر المقترن بالضمير **هم** محكوما بقانون، وكان الأمر المقترن بالضمير **هو** محكوما بقانون آخر :

قانون الأمر الإلهي هو "الاستطراد" أي الفعل الأحدي الصّمدي؛

قانون الأمر البشري هو "الشورى" الفعل الجماعي التشاركي.

فالشورى هي جبر للنقص المفترض في ما يمكن أن يجريه الإنسان من أوامر، فيكون تعاون العقول لرفع ثقل مسؤولية الأمر كما تتعاون السواعد لرفع ثقل الوزن، فلا يمكن لإنسان واحد أن يكون أحدا في إدراك الأمر ولا صمدا في إجرائه وتنفيذه؛ إذ لم يزوّد بالقدرة على الإحاطة بكل شيء علما، وإنما ينظر هذا من هذه الزاوية وهذا من زاوية أخرى ... حتى يكون إشباع النظر هو القدر المستطاع للإحاطة بالشيء إنسانيا، فيصدر الأمر بعد ذلك وقد أعذر الجميع وبذلوا الوسع ووفّروا الإمكان المقدور، ومع ذلك فالخطأ محتمل في ذلك كلّه وبه.

وأما "كن" فهو إجراء الأمر بقول واحد من الله الصّمد حين يريد إجراءه، وحين يكون الأمر فهو على أحسن وجوه الكينونة، لأنه حدث بعلم يحيط بكل شيء، وقدرة لا يعجزها شيء، فلا خطأ محتمل في حق قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، وأحاط بكل شيء علما، وهو على كل شيء قدير، وقدرته لا تنفصل عن تقديره، فمتى قدّر وجود شيء بعلمه

وحكمته أوجده على أحسن وجه للوجود بمطلق قدرته، وكلّ ذلك عليه هيّن، إذ لا يعجزه شيء :

﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ يس : 82.

وعليه، فالإنسان لا يتعبد لذاته بإنفاذ أمره فيما هو دائرة للأمر البشري وفي نطاق المسؤولية، بما هي اسمٌ مفعولٌ لسؤالٍ واجبٍ؛ بل ذلك عين التعبّد لله لأن الله أمر الناس أن يكون **أمرهم** (أمر الناس–المواطنين–الشعب) شورى بينهم (الناس–المواطنين–الشعب)؛ في حين جعل **أمره** (أمر الله) له (لله) في مطلق السائلية، بما هي اسم فاعل مطلق للمشيئة. فهذا الخلط الذي رعته دوائر سياسية لأغراض خاصة في مستهل تشكيل الوعي السياسي، سوف يتحوّل إلى ثقافة عامة مستودة بتأويلات الجبريين، وإلى ممارسة تعتمدها العامة وتستكين لمنهجها في حياتها اليومية. فعندما يتبطّلون ولا ينجزون أدوارهم وفق مقتضيات **الإحسان – الجودة – الإتقان**، أو يفسدون صناعتهم أو حرفتهم ينسبون ذلك إلى الله زاعمين أن ذلك يقع في دائرة المشيئة الإلهية : هذا ما أراده الله. وكذلك يفعل السياسيون حين يفسدون ويهلكون، فينسبون ظلمهم لله الذي لو شاء لأجرى العدل على أيديهم، ولكنه شاء أن يجري على أيديهم الظلم وذلك برغم وجود نص قرآني بيّن – صريح :

﴿ولا يظلم ربك أحدا﴾ الكهف : 49.

والحقيقة أن **مجال التدبير الإلهي** ليس هو أن يفعل الله ما ينبغي أن يفعله الناس نيابة عنهم، بما هو مقدور لهم بما أقدرهم عليه؛ فقد هيّأ لهم ودبّر لهم بأمره كل ما يفيدهم لتدبير أمرهم، وأوجب عليهم أن يعرفوا له ذلك ويشكروه عليه ويعبدوه من أجله؛ ثم أوجب عليهم أن يدبّروا أمرهم بأنفسهم وفق التوجيهات العامة التي يسميها القرآن الهدى، موجبين على أنفسهم آليات للمحاسبة والتثبت، لا يسلّمون لأحد بالتزكية في مقام المسؤولية إلا أن يزكّيه التدقيق والسؤال، فيُسَلِّم بالجواب والصّواب؛ ثم هناك حساب آخر بموازين القسط

الإلهي وكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها؛ فيكون الجزاء على مدى الإتقان والإحسان بالحسنات وعلى مدى العبث والإساءة بالسيئات. فتسخير السموات والأراضين وما بينهما، وكلّ دقيق وجليل مما يحتاجه الإنسان هو من تدبير الله والإنسان نفسه من تدبير الله؛ لكن إذا سادت الأمية والجهل والفقر والفاقة والظلم والانحطاط والفوضى ... فذلك تدبير إنساني سلك غير سبيل **الإحسان – الإتقان** السياسي للشؤون العامة فنتج عنه شيء طبيعي ينتج عن كل فعل سيئ وهو السوء، ولم يُنتج شيئا حسنا ينتج عن كل إحسان لأنه لم يسلك سبيله ولا توسّل بأدواته، فالنتيجة من جنس العمل.

ولنبيّن أكثر ما يحدث من تداخل وتفاعل بين **التدبيرين الإلهي والبشري**، يمكن أن نسوق الزراعة نموذجا، باعتبارها موضوعا للأمر الإلهي (الله) وللأمر البشري (الفلاّح)؛ فإذا لم يشقّ هذا الأخير قشرة الأرض بوسيلة خاصة (المحراث)، ويضع حبة قمح بداخلها فلا يجوز له أن يحتجّ بتدبير الله ومشيئته وأن الله لم يشأ أن يمنحه الغلّة؛ لأن امتناع الغلّة حدث أولا بإرادة الفلاّح حين شاء أن يعطّل فعله الواجب عليه وهو أن يحرث الأرض، ولا يستفاد من هذا أن الله عاجز؛ بل لأن أمره وتدبيره قضى بهذا التفاعل بين الإنسان والقمح، فالإنسان مندفع بقوة الإيعاز المبثوث فيه للبحث عن القمح، والقمح مسخر بقوة الإيعاز المبثوث فيه ليمنح الإنسان غلّته ككل الموادّ الغذائية اللازمة لصحة جسم الإنسان وسلامته: الكربوهيدرات، والبروتينات، والمعادن، والفيتامينات. وهذه الحبة لا تمنح شيئا من عندها وإنما تأخذ ذلك من التراب، والتراب لا يمنح شيئا من عنده، وإنما هو مستودع لأصول المواد المناسبة لحياة من أخرج منه أول مرة، وجميع هذه التوافقات حدثت بأمر الله. وبعد هذا، انتبه إلى ما تحتاجه حبة قمح في شق من تراب[1] : وفي كل موضع تحت كل حبة؛ ثم ماء، وهواء،

---

[1] تحتاج حبة القمح كي تنمو بشكل طبيعي : **المياه** : بكمية كافية؛ **الأراضي الصالحة** : يجب أن تحتوي مختلف المواد المغذية التي تحتاجها النبتة، مثل الكلس، وغيره، **الحرارة** : يجب أن تكون ضمن المعدل الطبيعي الذي تحتاجه البذرة، وهو ما بين 20,22 درجة؛ **الإضاءة** : حتى لا تقع البذرة في حالة الضعف الفيزيولوجي. وتمر حبة القمح بأطوار محددة من النمو تستدعي التدبّر والتفكر : تدبّر الحكيم : مرحلة النمو الخضري الإنبات : التجذير، والإشطاء، والصعود؛

وشمس، وهواء، وجاذبية ... وربّما عمل مجرّات لا نعرف نحن تأثيرها على توازنات العالم الذي تنتمي إليه وتنتمي إليه حبّة القمح، فهذه التدابير العظيمة الجليلة لابد منها ليستوي الزرع وينمو، وكل ذلك تدبير جليل عظيم هو الله، أي كلّ ذلك هو أمر الله؛ هذه أمور كبيرة جدا، وعظيمة جدا، لا يكبر عليها ويتجاوزها عظمة إلا الذي يُدبّرها، والإنسان حتى لو شاء أن يدبّرها ما استطاع، لأن ذلك الشأن شأن أكبر من الإنسان، وذلك العمل عمل غير مقدور له، وخلق السماوات والأرض أكبر من خلق الناس، فلا مجال للخلط بين التدبير الإلهي والتدبير البشري، وقس على هذا كل شيء سواه مما هو مقدور للإنسان واجب عليه فعله.

ولننظر في نماذج من التدقيق الوارد في القرآن لمجالات التدبير الإلهي لتتضح لنا الفروق ونعرف ما ينبغي على الإنسان بذله ليستقيم تدبيره ويرشد؛ وحدُّ **الرّشد الإنساني** المنصوص عليه شرعا أن يكون اقتدارا وسطا بين :

- **التحجّج المزعوم بالعجز عن النهوض بالمهام التدبيرية الموكولة للإنسان؛**
- **التحجّج الموهوم بالقدرة على كشف الحجب وإدراك التدابير الربانية.**

من مقتضيات التدبير الإلهي :

أولا، التدبير الإلهي يقتضي خلق كل شيء يحتاج لتدبير، وذلك موجب للإقرار بقدرته وعبادته :

﴿إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه، ذلكم الله ربكم فاعبدوه، أفلا تذكرون﴾ يونس : 3.

مرحلة الصعود والتكاثر : انتفاخ السيقان، التسنبل، الإزهار والإخصاب؛ مرحلة تكوّن الحبوب ونضجها : نمو للبيض، الطور الحليبي، الطور العجيني، طور الحبة اليابسة. ولا يخفى أن المرحلة الأخيرة هي ولوج الإنسانية بعمل إلى هذه الخيرات، والاستفادة منها بغير إسراف. وهذا هو مناط التدبير-التكليف البشري.

ثانيا، التدبير الإلهي يقتضي الملك التام لكل شيء، بما في ذلك الإنسان الذي منح سمعا وبصرا، وتجري عليه أقدار الموت والحياة، فبدون هذا التدبير الإلهي لا إمكان للتدبير البشري :

﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أمّن يملك السمع والأبصار، ومن يُخرج الحيّ من الميت، ويُخرج الميت من الحي، ومن يدبر الأمرْ فسيقولون الله فقل أفلا تتقـــــــــــون﴾ يونس : 31.

ثالثا، التدبير الإلهي أوجد الأشياء بمعايير تجعل الكون يشتغل بطريقة وظيفية تمكن الإنسان من أداء مهامه، وتساعده على تدبير شؤونه :

﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها، ثم استوى على العرش، وسخر الشمس والقمر، كلّ يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يُفصّل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾ الرعد : 2.

3. التزكية بين المقبول والمرذول :

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ، بَلِ اللَّهُ يُزَكِّي مَــن يَشَاءُ، وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيــلًا﴾ النساء : 49.

هؤلاء حين يزكّون أنفسهم يظلمون أنفسهم، لكنّ من تثبت زكاته إلهيا لا يخشى ظلما ولا هضما؛ إذن، هل يخشون أن يُظلموا فصاروا يحصون مزاياهم ويزكّون أنفسهم ؟ هم، أي الناس، لا ينبغي أن يزكّوا؛ هو، أي الله، يُزكّي. لا بد من هذا التدقيق لأن مصطلح التزكية يقع في صلب الأطروحة الائتمانية، وعليه مدار جزء كبير من المساحات الدلالية التي ينشئها كتاب "روح الدين". لهذا يحتاج الحديث عن التزكية شيئا من التمحيص، تجنبا

لضعف الاستقراء وتوقّيا لقصور الإحاطة بحدود مصطلح قرآني واضح الدلالة. فالكثير من التأويلات الممنوحة لمصطلح التزكية القرآني انحرفت إلى بناء صروح دلالية جديدة فارقت شيئا فشيئا معاني القرآن ومقاصده، ونمت في سياقات تاريخية وسوسيوثقافية أسبغت عليه لبوسات حيكت في خضم تلك الممارسات وتلك الظروف السوسيولوجية (زوايا، تكايا، خصوصيات، مزارات، أضرحة، مواسم، احتفالات ...) فصيغ الدّالّ القرآني الذي جعل التزكية منحة أخروية تحصل بخدمة النّاس بمدلولات انقلبت على معناه لتصير صكوكا دنيوية لاستغلال النّاس.

أنشأ "روح الدّين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية" أنساقا دلالية للمراد بالتزكية، تمثل جوهر الأطروحة، مصدرها : **التداول الصوفي والمنطق الصوري للكاتب**، وجملة استدلالات بنيت على الأساسين المذكورين؛ وذلك كله يحتاج أن يؤصّب بعد مراجعة **المصطلحية القرآنية**؛ فبسبب مهارات الباحث وتخيُّلاته الإنشائية قد تصير التأويلات الصوفية في تحليلاته أنضر وأكثر توهُّجا منها في تحليلات العوام واستدلالاتهم، وتخرج أفكارا متماسكة وأطروحة منسجمة، يصعب تبيّن مفارقتها للدلالات الشرعية؛ مع أنها في المحصّلة مساوية لفهوم العامّة عن الولي والولاية، أي كلّ أتباع الصوفية ودراويشهم.

ونحن يراودنا بعض القلق أن يكون المدى المفارق للمعنى القرآني والإنساني اتسع بهذه الأطروحة الائتمانية ولم يضق، فضلا عن أن يلتحم؛ وهذا اعتقادنا بناء على قراءتنا ونتائج تحليلنا، فلعلّ الهوة ازدادت بين المعاني القرآنية والمعاني الائتمانية، ولعل الكاتب بحاجة إلى تنبيه يقف به على ذلك فيراجعه، رغم نواياه التي تبدي ارتباطا قويا بالقرآن، فلنتأمل معاني التزكية في القرآن الكريم وضمن اشتغالها النسقي القرآني، قبل أن تصير مادة استشهادية[1] لخدمة أبعاد دلالية مفارقة غير موافقة :

[1] تحدثنا في الفصل الأول من هذا الكتاب عن المحضين، وأبرزنا كيف يؤدي تفكيك النسقية القرآنية إلى نقل الاستشهاد (مقطع قرآني) إلى مكان آخر حيث يتسع مع مكونات نصية أخرى ليؤسس نسقية مخالفة لأبعاد القرآن ودلالاته. وللمزيد من الاطلاع حول الآليات المستخدمة للاستفادة من خدمات الاستشهاد حين ينقل من نص أول ليشتغل في

أ. **التزكية** بمعنى إنماء جوانب الخير في الإنسان تقود إلى الفلاح وفق تعهُّد إلهي واضح، وهي تشمل جميع الحالات، وليست خاصّة بأحد دون أحد ولا بحال دون حال؛ بل جميع الناس مندوبون لها وفي جميع الأحوال.

ب. **التدسية** بمعنى التخلّي عن الخير والتحلّي بالشر تقود إلى الخيبة وفق معادلة قرآنية واضحة، وبالمنطق نفسه.

الحصيلة : ﴿قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها﴾ الشمس : 9-10.

وعليه؛ **ففعل التزكّي** تدبير بشري **والجزاء على التزكّي** تدبير إلهي وما كان تدبيرا إلهيا لا يمكن الإحاطة بعلمه ولا بشيء من علمه؛ بل الإيمان به وانتظار نتيجته :

﴿ولا تزكّوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى﴾ النجم : 32.

﴿ألم تر إلى الذين يزكّون أنفسهم بل الله يزكّي من يشاء﴾ النساء : 49.

فهل إذن، إذا جاء أحد وزعم أنه متزكّي تقبل دعواه، وينال التقدير بتدبير بشري، أم يكون ذلك السلوك مشينا ودليل تجاوز على أمر الله ؟ بما هو خروج عن جادّة قرآنية صريحة في منع التقويم الذاتي للأعمال ونتائجها :

﴿قُلْ مَا كُنتُ بِدْعًا من الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ الأحقاف : 9.

وهذه هي الفروق التي ينبغي ضبطها، **فالتزكّي** باعتباره طلبا للزكاء بالسعي في الخيرات والمبرات شيء محمود جدا لا يقبل الشك، ونقيضها **التدسية** باعتبارها طلبا للنزول بالسعي

نص ثان يصنع به دلالاته الخاصة، ومن أجل فهم ميكانيزم توظيف المقاطع المستشهد بها. ينظر كتاب : La seconde main ou le travail de la citation, Antoin Compagnon, ed : seuil, 1979.

في الشرور والمنكرات؛ وأما **التزكية** باعتبارها تألّيا على الله واصدارا للحكم بدلا عنه، شيء مذموم ذما لا يقبل الشك. وفي **البخاري** رواية تمنع التزكية ترتجف لها الأوصال إشفاقا :

"أنَّهُ اقْتُسِمَ المهَاجِرُونَ قُرْعَةً فَطَارَ لَنَا عُثْمَانُ بنُ مَظْعُونٍ، فأنْزَلْنَاهُ في أبْيَاتِنَا، فَوَجِعَ وجَعَهُ الذي تُوُفِّيَ فِيهِ، فَلَمَّا تُوُفِّيَ وغُسِّلَ وكُفِّنَ في أثْوَابِهِ دَخَلَ رَسولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ، فَقُلتُ : رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكَ أبَا السَّائِبِ، **فَشَهَادَتي عَلَيْكَ : لقَدْ أكْرَمَكَ اللَّهُ**، فَقالَ النبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ : **وما يُدْرِيكِ أنَّ اللَّهَ قدْ أكْرَمَهُ ؟** فَقُلتُ : بأَبِي أنْتَ يا رَسولَ اللَّهِ، فمَن يُكْرِمُهُ اللَّهُ ؟ فَقالَ : أمَّا هو فقَدْ جَاءَهُ اليَقِينُ، واللَّهِ إنِّي لَأَرْجُو له الخَيْرَ، **واللَّهِ ما أدْرِي، وأَنَا رَسولُ اللَّهِ، ما يُفْعَلُ بي. قالَتْ : فَوَاللَّهِ لا أُزَكِّي أحَدًا بَعْدَهُ أبَدًا**. وقالَ : قالَ نَافِعُ بنُ يَزِيدَ عن عُقَيْلٍ (ما يُفْعَلُ به) وتَابَعَهُ شُعَيْبٌ وعَمْرُو بنُ دِينَارٍ ومَعْمَرٌ"[1].

نخلص إلى المقصد الرئيس من إسقاط هذه الحيثيات على المجال السياسي، وما يمكن أن نحتمله من إضرار بالجهد البشري الذي اكتشف أن منع التزكية في جميع مراتب المسؤولية أولى من إعمالها، لأن تفاج الذوات المسؤولة مانع من نزولها على السؤال وقبولها للمحاسبة، فلولا أن **طه** يدعو إلى أن يتصدّر صنف الأزكياء للمسؤولية السياسية، والتي تنقلب سائلية بالفهم الائتماني، لما أنشأنا هذه المدافعة الفكرية، والسبب بسيط كما قلنا : زعمها التزكوي مانع من المساءلة؛ بل مقامها المزعوم لا يقبل ما درجت عليه التدابير السياسية المعاصرة من محاسبة المسؤولين ومراجعة تصرّفهم في الأحكام والأموال، فكيف يمكن مساءلة الأزكياء إذا تصدّروا للحكم وهم إنما وُجدوا ليستغيث الناس بهم، ويتمسّحوا بأعتابهم، ويطلبوا بركتهم، ويتطلّعوا للنجاة برضاهم وشفاعتهم ؟

وإذن فالتزكية بالمعنى الذي يمنحه الدكتور طه ويعتقده مانعا التسلُّط ودافعا التسيُّد لا يمنع شيئا ولا يدفع شيئا؛ بل سينشأ عن اعتماده إقامة تسلّط أفدح، وبناء تسيُّد أقبح.

---

[1] الراوي : أم العلاء عمة حزام بن حكيم، المحدث : البخاري، المصدر، صحيح البخاري، الصفحة أو الرقم : 1243، خلاصة حكم المحدث : صحيح.

وأما استدلالاته على أن الأولياء صنف خاص لا تجري عليه حيثيات الحياة، فليست من القيم المرجوة قرآنيا، وليس عليها دليل من وقائع التاريخ وتجارب الحكم كونيا، وهذا سلوك منهجي اتبعه الباحث في كلّ مؤلفاته، وهو ثغرة لا يسدّها دعوى التعالي على الواقع الكائن لأجل الواقع الذي ينبغي أن يكون. كل ما تَقدم به الباحث يحتاج ضمانات كثيرة حتى لا يجور على أشواق الناس إلى التحرّر والانعتاق، ويكبّلهم طواعية للظلم والهضم، وذلك أن السياسة شأن خطير؛ بل هي أخطر الشؤون وأكبر أصول التكليف، بها يصلح حال المجتمعات أو يفسد، وبها يتحرّرون أو يستعبدون، وما أورده طه ليس فيه الاحتياط الضروري للمصلحة العامة، وحماية رقاب الخلائق من الأغلال، سوى مزاعم وأفكار تحفّها الأخطار من كل جانب. وهذا لا يعني بحال نفي وجود أناس على قدر من النّزاهة والخيرية؛ بل يعني أن مسطرة المحاسبة في كل شأن تدبيري لا تسقط، ولا ينبغي السعي لإسقاطها؛ **أولا** : لأن الإقرار بزكاة المسؤول ليس شأنا يندرج في التدبير البشري؛ فلا هو مطلوب، ولا هو مقدور، ولا هو مفيد؛ **ثانيا**: مسطرة المحاسبة لن تضرّ من كانت ذمته المالية والإدارية بريئة.

إن **المطلب التّزكوي** وفق **الفروض الائتمانية** الطاهوية ربما يؤول لأن يكون أخا للاستبداد بالنّاس وشقيقا للتربّب عليهم؛ بل ربما صار أرسخ منهما عودا وشرّا مكانا؛ إذ يمكن أن يزيد على التسلّط بدون تزكيات، أن يمدّ الخلائق رقابهم للأغلال طوعا، **فيتربّب** عليهم من يتربّب وهو ينفذ فيهم أمر الله مزعوما، وما كان أمرا لله وجب إسلام الوجه له، فإذا حل عليهم ظلم وهضم انكسفت إرادتهم عن مدافعته عقيدة؛ لأن دفع ما كان بأمر الله (من تسلّط واستضعاف) اعتراض على مشيئته؛ وهذا التوجيه السياسي الائتماني -إذا صحّ تقديرنا- لا يجهز على أعزّ أعلاق الوجود الإنساني متمثلا في الحرية، فقط؛ بل يمنع التطلّع إليها، ويكنس أشواقها من جذور القلب. بسبب ذلك تنادى النّاس إلى **فصل الدين عن الدولة**، وليس بسبب الدهرانية التي زعم الكاتب أن كل من ينادي بالفصل يقع في نطاقها، فكثير من الناس يؤمنون بالله واليوم الآخر يرون ضرورة تخليص النفوذ السياسي من يد رجال الدين. أما **الدهرانيون** فجماعة من الجهلة الذين يبنون مواقفهم على الظنون والأوهام،

فيسارعون إلى اعتناقها لأنهم أصحاب هوى، وزعموا أن الدهر يذهب الحياة نماً في دورة من الهباء الوجودي المتكرر حياة وموتاً :

﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾ الجاثية : 24.

لكن جزءاً من العلمانيين الغربيين على الخصوص هم صفوة من دعاة المدنيــــة، لا يمنعون ممارسة الطقوس الدينية بحسب نوعية الاعتقاد، على أن يسود التعايش بين الجميع، وتسود الحقوق المدنية بشكل عادل جميع المواطنين، لا تمايز بين الناس، ولا تفاضل إلا بحسب الكد والكسب[1]. وتبقى هذه الطموحات قريبة من صميم ما يدعو إليه الإسلام، وعلى المسلمين أن يعرفوا ذلك، فلا بأس من دعم الإرادات الصادقة، ومباركة جهودها حيثما وجدت :

﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ المائدة : 2.

وكان من إنجازات هذه العلمانية البارزة والمحمودة كبح رجال الدين في كنائسهم عنوة وكبحهم عن المتاجرة بالناس، وغنمت المدنية من ذلك ما تراه البشرية عياناً وتعيشه واقعاً : شيوع العلم وانتشاره، وتوسع العمران وانبساطه، وارتفاع مستوى الرفاه، وتطور المساطير القضائية والعدلية ... ومن كلّ ذلك نشأت وجوه التحرّر والإعزاز التي توفرها المدنية الحديثة للبشرية، ولا ينكر ذلك إلا جاحد بيّن الجحود. وأمّا رجال الدين فقد رُكنوا مع زنانيرهم وقفاطينهم وقلانيسهم وصلبانهم ... إلى حنتمات قصيّة عن رحاب المجتمع، يحرقون بخورهم، ويرددون تراتيمهم. وانطفأت مزاعمهم بتنفيذ كلمة الربّ، وترسيخ مشيئته وأمره.

[1] أعتقد أن الإسلام لا يطلب مدة أفضل من هذه المدة، فإذا ساد السلم وتعايش الناس، وتبادلوا المعرفة، كانت فرصة الإسلام أعظم للانتشار وكسب القلوب، لأن حجته ظاهرة، وعطاءه مبين، ومطالبه تناسب العقول الجادة.

4. التزكية الائتمانية تفترض صفر خطر :

السؤال الآن، هل هذا الذي نُعت **بالمتزكّي**، تثبت زكاته أبدا ولا تتغيّر، ولا تنقص ولا تزيد قليلا ولا كثيرا، وأنه يصير بمنعة من خطإ أو سهو أو نسيان، فيكون على حال الكمال الدائم المستمر ؟ ماذا لو غيّر المتزكي **(أبدَل** ؟ لنفترض ذلك ولو على سبيل **الجدل العلمي** على طريقة القرآن **(أوَلَوْ)**، لندفع بالتحليل إلى أقصى ما يمكن من درجات دراسة الأخطار **calcul de risque**، إذ لا أحد يستطيع أن يزعم أن **المنظومة السياسية الائتمانية** المعروضة على أنظارنا تمثّل صفر أخطار.

– ما هي الضمانات المانعة من التشطيح بالسياسة، في ظل غياب مؤسسات المراقبة والمحاسبة، وفي ظل منظومة فكرية تسعى لتحييد البشرية من قيم المحاسبة والمراقبة ؟

– من يستطيع أن يحاسب ويراقب من يزعم أنه إنما يفعل بأمر الله، كأنه الله يتزّل أفعاله ؟

– من بوّأ هؤلاء هذه المرتبة وتوّجهم ليتعبّدوا بالسيادة ؟

– ما هي ضمانات عدم نكوصهم حين يتسيّدون بالعبادة ؟

– من زعم لهم أن الله راض عن عبادتهم وأجازهم قبل يوم الحساب ؟

– أولو كانت تلك الدعاوى في مجال التدبير السياسي كلّها مزاعم ؟

– أولو صارت الائتمانية بهذا المعنى إدخالا للتسلط بالدين من النافذة بعد إذ أخرجه الناس من الباب ؟

يستعيد **المتزكّون المعصومون**، في هذه الأطروحة، وجاهة ادعاها قبلهم جماعة من المحتالين قصد الإجحاف بحق الناس، فزعموا أنهم بشر استثنائيون يجوز لهم ما لا يجوز لغيرهم، فعرض القرآن تلك الدعوى للاعتبار بها، وتحذير الناس من التلوع فيها، أو السقوط في أحابيلها :

﴿وقالوا نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ المائدة : 18.

ذلك قولهم لا يلزم غيرهم، وتلك دعواهم لا تفيد صدق الدعوى ضرورة؛ بل هو زعم وظيفي يستبطن استدراج الناس للإقبال طواعية على الأغلال وقبول الاستغلال، وشكر المستغلين على نعمة الإخضاع، فهم أبناء الله، وأحباؤه، وهذه دعوى يترتّب عليها متى صحت :

أولا. الله سيعاملهم معاملة الأب لأبنائه والمحب لأحبابه عطفا، وحدْبا، ورعاية؛

ثانيا. على الناس أن يعرفوا لهم ذلك القدر من القرابة ويعاملوهم بحسب نسبهم الاستثنائي وقربهم المتميز من الله.

ولكنّ القرآن كسر تلك الدعوى المتهافتة، وكشط بنودها من لوائح المساواة الإنسانية، وأظهرها عارية الدعوى، يتيمة الحجة، فاضحة الزعم :

﴿بل أنتم بشر ممن خلق﴾ المائدة : 18.

لا أنتم متميزون، ولا استثنائيون، ولا تحظون برعاية خاصة ... ولا كان في أمر الله شيء قلّ أو كثر مما تستحقون؛ بل أنتم ببساطة بيّنة، بشر ككل البشر الذين خلقهم الله. فهل عاد طه، من حيث لا يدري، ليكسر منطق القرآن، ويقوم بجبر ذلك التميز المنكسر، ويرجّح تلك المفاضلات المرجوحة[1] ؟

الصنف البشري الاستثنائي الذي يوصل الكاتب لسيّده لا يقول نحن أبناء الله وأحباؤه كما قال المتهافتون الأدعياء سابقا وبطريقتهم نفسها، ولكنه يقول بطريقته شيئا قريبا من ذلك : لا فرق بين المتزكّين وبين الله في تنزيل أوامره، لأنهم في مقام أدركوا به الآمرية، فيكون ما يقيمونه من تشريعات هو عين ما ينزّله الله أو ما يمكن أن ينزّله؛ وذلك بما أوتوا من خصوصيات عدّدها الباحث؛ وهي خصوصيات إذا امتنعت فيها صفة الادعاء الأول

---

[1] طبعا طه عبد الرحمن الشخص، ليس موضوع نقاش، ولكننا نناقش أطروحة نرى أنها يمكن أن تنسف القيم الإيجابية كما دل عليها القرآن وكما توصلت إليها البشرية. فأرجو أن لا يقع الخلط بين الفكرة والمفكر، وأن لا نقع في سجال الشخصنة، فالرجل نكنّ له كامل المحبة والتقدير، نسأل الله أن يسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة، ويلبسه ثياب الصحة والعافية، ويغمره بكل خير، ويحفظه من كل شر.

"أبناء الله" فقد جاءوا بما يوازيها "أولياء الله"[1]، وأما صفة الادعاء الثاني "أحباء الله" فهي غير منتحلة، لأن القوم لا يقصدون عموم الحب الحاصل بين الله وعباده يحبهم ويحبونه؛ بل فئة معدودة بمناقب مخصوصة، تنكشف لهم الحجب، ويدركون ما وراء العبارة "الإشارة"، ويتجاوزون فهم الظاهر المبسوط للعالمين إلى إدراك الباطن المحفوظ لخواص العارفين؛ وعليه، إذا كان الله كسر للأنبياء السنن والقوانين فأدركوا **المعجزات**، فقد كسر لأحبابه **الأقطاب** السنن والقوانين فأدركوا **الكرامات**[2] :

---

[1] طبيعة الحال ليس المقصود في أدبيات الصوفية "أولياء الله" بالمعنى القرآني، وهم الموجودون في صفات القيم الإيجابية والأخلاق الرفيعة والمصلحة العامة؛ ولكن بالمعنى العرفاني، أي أولئك الذين يملكون القدرة على خرق النواميس بما فتح لهم من أبواب الكرامات.

[2] يقول البادسي : "والذي ذهب إليه الشافعي وغيره من أصحابه المحققين، أن ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز **وقوعه كرامة للأولياء"** ص : 39. "قال القشيري : **والصحيح وقوعه كرامة، مولد إنسان من غير ذكر وأنثى،** وانقلاب الإنسان حمارا، والحمار إنسانا، وما أشبه ذلك" ص : 41. ونحن نستغرب هذه المقايسة بين ما يجوز لله وما يجوز للولي؛ والحقيقة أن الله يجوز له كل شيء والولي لا يجوز له شيء؛ وأما استحالته لمولود من غير ذكر وأنثى، وانقلاب الحمار إنسانا، والإنسان حمارا، فاستثناء لا يستثني شيئا من قدرة الله، ولا يثبت شيئا مما دون ذلك للولي؛ علما بأن البادسي نفسه استعرض كرامات بعض الأولياء انقلبوا أسودا؛ فكيف جاز أن ينفي شيئا ثم يعود ويثبته ويجعله كرامة معتبرة لولي : "فلقيني في الطريق سبع عظيم، فهمهم لي –كأنه يكلمني– فلما دخلت على الشيخ أبي داود، قال لي : ما قال لك ذلك السبع الذي لقيك في الطريق حين همهم إليك ؟ قلت لا أدري، فقال لي: إنه قال لك : أبلغ السلام إلى أبي داود، قال يحيى بن علي –وكان حاضرا في مجلس أبي عقيل حين حدثني الحديث– زاد الشيخ موسى –رواية عن أبيه أن مركانا قال– : قال لي الشيخ أبو داود : **وذلك السبع هو الحاج حسن البقوي، تمثل لك على صورة سبع !** وأنشدت في تصويره وتطويره :

جثوا يرى أسدا وطورا طائرا ومتى تراه الشكل فهو الواحد" ص : 57. لقد قرر البادسي امتناع انقلاب الإنسان حيوانا حين أفرغ العموم على الاستحالة بقوله (وما أشبه ذلك)، لكنه أنشد شعرا في التصوير والتطوير، وانقلاب حسن البقوي أسدا، وذلك برواية فلان عن فلان، إن هذه الروايات الأساطير، لا يمكن تمريرها في عقل معرفي يحترم العقل والتعقل، فلا بد إذن من كسر العقل أولا، لتمرير هذه الروايات على نسق من القدسية الأحاديث النبوية : وزاد الشيخ موسى رواية عن أبيه أن مركانا قال !!

انظر : **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، عبد الحق ابن اسماعيل البادسي، تح. سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1992.

إن هذه الفئة لا تفقه أوامر الله فحسب؛ بل تفقه عن الآمر أوامره، وها هناك فرق يشرحه طه ليعلو بمقام من يزعمهم عارفين، وهو لا يدرك أنه في الطريق إلى ذلك ينزل بمقام القيم والمبادئ، وهذا سنبينه بعد حين. لهذه الأسباب كان انزعاجنا من هذه الأطروحة قويا، فهي لا تجعلنا في أمان كما توهم الباحث؛ بل في فَرَقٍ وخوفٍ ووجلٍ، لأن مصيبة التسلط على الناس بالدعوى التزكوية أخطر بكثير من التسلط بدون هذه الدعوى، يقول الكاتب منافحا عن أهمية التزكية بالنسبة للقيادة السياسية :

"وفوائد التزكية الروحية في دفع مساوئ التسيّد على الخلق، إذ تُخرج من التوسل بقوة السلطان إلى التوسل بقوة الوجدان، ومن ضيِّق التعبد للخلق إلى سعة التعبّد للحق"[1]

وها هنا أوهام إذا لم تتم مراجعتها توشك أن تهوي بالكدح الإنساني، وتعصف بكل مكابدات التحرر، وتجهز على التراكم الإيجابي الحادث في مجال الارتقاء بالتدبير السياسي، وجعله إنسانيا وبسيطا وتحت طائلة المراقبة والمحاسبة؛ فلا ينبغي، تحت تأثير الجناس اللغوي والرصف المنطقي الصوري، الإجهاز على مسائل عليها مدار المصلحة العامة للإنسانية. فالتزكية الروحية في نطاق المسؤولية السياسية لا تدفع مساوئ التسيد بقوة السلطان؛ بل :

أولا. تدخلنا في نطاق التسيد على الخلق بقوة الوجدان، لما تُرسِّخه الأطروحة في أذهان المواطنين من أن المتسيد متزكّي، وهذه جريمة في حق القيم العامة، لما تحمله من دعوى لا سبيل إلى افتحاصها؛ ولما يترتب عليها من المصادرة على المطلوب، وهو حق الجماعة الطبيعي في مراقبة الأشخاص وعرضهم على المساطر التنظيمية دون حرج؛ ولكونها تعارض صريح القرآن، كما تعارض، أيضا، النظم المعتمدة في دساتير وتشريعات إنسانية أثبتت نجاعتها؛ ثم في النهاية لا تخويل لأحد، من أحد، ليوزّع صكوك التزكية المطلقة.

ثانيا. ثم تغرقنا في التسلط بقوة السلطان أيضا، لأن من ثبتت تزكيته لم تجز مراجعته، ولا يمكن التعقيب على حكمه (سوبرمان سياسي). وهذا جحاج صوريٌ يقلب المسار

[1] روح الدين ... ص : 182.

الإنساني في اتجاه الخضوع الطوعي للسلطة الدينية، وإنشاء منطقي يتوّج رجال الدين مرة أخرى، وما من خطر على الحرّيات العامة كخطرهم، وما من اضطهاد أسوأ ذكرا وأقبح أحدوثة كاضطهادهم، وذلك بأن يخرج الخضوع والاستعباد في صورة التحرر والانعتاق، ويوهم النّاس بأن المتسيد المتزكّي إنما يتسيّد عليهم بالسيادة الإلهية وليس بسيادته :

"أن بداية الخروج من التسيد إنما هو الكفّ عن نسبة السيادة إلى الذات، والإقرار بنسبتها لله وتخصيصه بها، بل الإيقان بهذه النسبة؛ ومتى أقر الفرد بأن السيادة لله وحده، قاصدا خالص التعبّد له، أخذ بالأسباب التي توصله إلى نيل حريته؛ وهكذا، فإن الخروج من التسيّد إنما هو دخول في التحرر"[1].

دفع هذه الأوهام لا يحتاج كثرة التصنّع المنطقي، فذلك التمحّل ذاته؛ ولا توليد الأفكار من التفكّر المجرّد، فذلك الظنّ عينه؛ بل يقتضي استقراء بسيطا لشواهد التاريخ قصد الاعتبار، أي استنباط العبرة مما كان، لنؤسس لما نريد أن يكون، بمنأى عن بؤس تلك التجارب، وشقاء ذلك السلوك. فمتى عرفنا معاناة البشرية من الإكليروس بالحجج التزكوية المماثلة، والمصارعة المنطقية لنزع الصفة الطبيعية عن الناس، عرفنا خطورة اختلاق طبقة فوق بشرية، و أخرى تحت بشرية، واحدة حاكمة ومرشدة وهادية ومخلّقة، وأخرى تابعة خاضعة، فاقدة الأهلية الروحية والأخلاقية والعلمية، الأولى ينسب لها الشهود والمشاهدة والاطّلاع على كتاب التدبير المطويّ في الغيب، والثانية يسمح لها، في الأقصى، بالفقه الفطري العفوي الجواني. كل هذه **التمحّلات** مناقضة للصّبغة الإلهية، وتتماهى مع دعاوى **التمييز** على أساس ديني.

[1] روح الدين ... ص : 271.

فالقرآن ينشد الارتقاء بالتعاليم الإنسانية إلى مستوى الرّشد، لإدراك الطبيعة البشرية الأصلية في كل أحد والمشترك الإنساني الذي لاينبغي الغفلة عنه : (يا أيها الناس)، (يابني آدم)، (يا أيها الإنسان).

﴿يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ الأعراف : 35.

فدائرة الولاية ممنوحة لبني آدم كلّهم متى اتقوا وأصلحوا :

﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ يونس : 63.

فمن خلال مقايسة الآيتين واستنطاق دلالاتهما نخلص إلى النتيجة الآتية :

أولياء الله = المتقون المصلحون من بني آدم ⇐ لاخوف عليهم ولا هم يحزنون.

ثم بتوسيع دائرة الاستدلال بنوع من الاستقراء لآيات متنوعة تنتهي كلّها عند نتيجة التأمين من الخوف والحزن، نجد أن هذه النتيجة ليست وقفا على أناس بمواصفات أسطورية أو استثنائية؛ بل هي نتيجة ترفع قيد التخصيص الكراماتي بسمات مميزة تجعل استحقاق التأمين الإلهي نصيبا يشمل الكثير من المؤمنين :

- فمن اتبع هداي ف[1]
- فمن اتقى وأصلح ف[2]
- من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا ف[3]
- من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه و[1]

---

[1] البقرة : 38.
[2] الأعراف : 35.
[3] البقرة : 62.

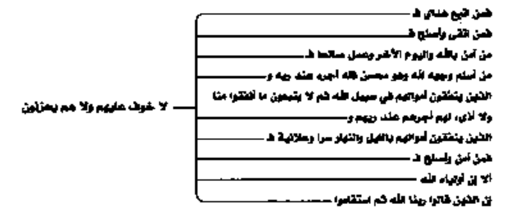
– الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى، لهم أجرهم عند ربهم و[2]

– الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية ف[3]

– فمن آمن وأصلح ف[4]

– ألا إن أولياء الله[5]

– إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا[6]



وعليه، فالقرآن، لا يريد إنسانا زاحفا، وهو شيء يدحضه طه أيضا، ولا يريده طائرا كما يطمح إلى ذلك ويتشوق، لأن ذلك ممتنع؛ بل يريده ببساطة ماشيا سويا على صراط مستقيم :

---

[1] البقرة : 112.

[2] البقرة : 262.

[3] البقرة : 274.

[4] المائدة . 69.

[5] يونس : 12.

[6] الأحقاف : 13.

﴿أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أم من يمشي سويا على صراط مستقيم﴾ الملك : 22.

هذا التصعيد المسطري الذي يزيد على المطالب القرآنية، إنما يوقع في الغلو ويُخرج عن الجادة كما أخرج منها التقصير، فكلاهما لا يقف في الدائرة المرسومة، واحد قعد قبلها، والثاني قعد بعدها، وكلاهما ليسا فيها. أما التزكية التي يحققها طه بافتتان ونية صادقة واجتهاد دؤوب، فينبغي أن تنصرف إلى **المؤسسات**، فهي القواعد المسطرية العادلة الحاكمة للمجموع والتي يبنيها المجموع، والتوصّل إليها إما بالعقل وإما بالقرآن. وحسب **ابن خلدون**، إذا تم التوصل إليها بالعقل سميت **سياسة عقلية** تكون بركاتها دنيوية واضحة، وإذا كانت بالقرآن سمّيت **سياسة شرعية**[1] وهي لا تخالف العقلية في حسناتها وإنما ترجو أن تزيد عليها بتأمل أخروي، يجعل الإنسان يفهم امتداده في الزمان الحقيقي وليس في الزمان الطبيعي[2]، فيعمل الصالحات. وهذا هو **العمران** الحق الذي انقطع ابن خلدون لرسم معالمه وتشييد أركانه، وحث العقل العربي على إدراك متطلباته لدوام العمارة واتصال الإعمار، فالتحكّم في الزمن وفق سنية منضبطة يجعل المجتمعات تسلّم من فقد السيطرة على الزمان، لأن المؤكد أن الذي يفقد تلك السيطرة سيجد نفسه بعد حين يفقد السيطرة على المكان أيضا (الاستعمار). لأن احتلال الزمان يكون بشغل أحيازه بالمنجزات والإبداعات والصناعات، والرشاد السياسي والتدبيري، فيظهر الحيز الجغرافي متلألأ، ناميا، ظاهرا، قويا؛ وأما من فقد التأثير في زمانه وظهر في وقته صفرا مما أنتجت يداه وأبدع عقله، فسرعان ما يكون عجزه دليلا على الشغور والضعف والنكوص، فيجيء من يملأ ذلك الفراغ ويستغل ذلك الضعف،

[1] ستعرض لتمييز ابن خلدون السياسة العقلية عن السياسة الشرعية في الجزء الثاني من هذا الكتاب. الفصل الخاص بالحاكمية والمحكومية.

[2] الزمن الطبيعي نقصد به الزمن الفيزيائي المرتبط بحركة الأفلاك وبالحياة الدنيوية، والزمان الحقيقي هو الذي يتحدث عنه القرآن وهو يطوي الزمان الطبيعي تحت جناحه ويجعله مطية للزمن الحقيقي المتعلق بالحياة الآخرة، وهو متعلق بأمر إلهي يجعله خلودا أبديا.

باحتلال مكانه واستعماره. إنما قوانين تستخلص من علم العمران، وهو ما يستوجب على الباحثين عملا دؤوبا لسبر تلك القوانين وكشف تلك النواميس، الدالة على التزكية المرجوة المفضية للفلاح، وهي المعادل للنماء الشامل الذي يشمل الأفراد والمجتمع.

5. التزكية وأبعادها المؤسساتية

التزكية في القرآن فعل ونتيجة، أما الفعل فهو محمود لكل إنسان، وأما النتيجة فغيب لا يمكن إدراكه، وستعرف النتائج في يوم العرض الأكبر الذي شغل حيّزا كبيرا من الاستدلال القرآني. وتعرض لنا سورة الحاقة جزءا من هذا المشهد، ليوم النتائج حيث سيعرض الناس لا تخفى منهم خافية، يوم تتوارى آثار الزمان الطبيعي لينكشف الزمان الحقيقي على نتيجتين، يحكم بهما صاحب الملك النهائي :

﴿يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لا تَخْفَى مِنكُمْ خَافِيَةٌ﴾ الحاقة : 18.

واستحضارا للأبعاد السياسية لهذا المفهوم والتي يحاول طه عبد الرحمن إرساء دعائمها، ينبغي أن نؤكد حقيقة قرآنية تدحض هذا المنهج الاصطفائي خارج روائز الاستدلال المقدورة للإنسانية في الحكم على الناس موضوعيا وتجريب انتخابهم لفترة من الوقت للتأكد من أهليتهم واستحقاقهم للريادة، وهو ما نسعى لتحقيقه، دون أن نحققه كله، آليات الانتخاب المعروفة؛ أما ادعاء العرفانيين أن صنفا من الناس يستحق قيادة المجتمعات بفضل مؤهلات روحية ممنوحة لَدُنِّيًا أي بترتيبات إلهية، فهو ادعاء مرجوح شرعا وعقلا، وأما قول طه أن هؤلاء يقيمون العدل بما أوتوا من وازع يجعلهم حين يمارسون الحكم يتعبدون ولا يتسيّدون، فمرجوح أيضا ولا يقوم على أساس كما سنبينه.

الإنســان قرآنيا هو الخليفة ولم يرد نص عن سمات سياسية مختلطة بالفطرة والجبلّة ممنوحة لعيِّنة من الناس دون سواهم، تخرجهم عن تحديات التحدين، وترفع عنهم حتمية السؤال الملازم للاستخلاف[1] :

﴿فوربك لنسألنهم أجمعين عما كانوا يعملون﴾ الحجر : 92.

وأي عمل أوجب للسؤال أكثر من العمل السياسي، حتى إنهما اتخذا صفة ملفوظية ومدلولية واحدة شئنًا : المسؤولية. والبحر الدلالي للآية السابقة لا يرد فيه استثناء صريح ولا قرائن لاستثناء ضمني؛ وعليه، فلا يخرج عن السؤال أحد من الأجمعين. أما الخلافة فاستعدادات مجبولة في كل أحد تنميها عوامل شتى لتخرجها من الكمون إلى التحقّق، ومطلب القرآن أن يدرك كل إنسان أنه خليفة أي مزوّد بملكة التدبير والاقتدار على التسيير، وكل إنسان يتحمل مسؤولية جزئية في تدبير شؤون ذاتية وهي فرض عين، مع إمكانية التأمل لتحمل مسؤولية التدبير السياسي وهي فرض كفاية. لتوضيح هذه المسائل أكثر نعيد ترتيب بنائها على النحو الآتي :

– **الخلافة** : قدرة مجبولة في الإنســان وهي ملكة التدبير والتسيير، فمن أدرك أنه مقتدر بهذه الملكة استطاع أن يحوّلها إلى إنجاز، ومن لم يدرك ذلك بقيت فيه ملكة كامنة أو خاملة لا يدرك دوره الحضاري ولا قيمته الإنسانية. ونمثل لهذه الملكة بالملكة اللغوية، وهي الأخرى مجبولة في الإنسان، وتنقسم إلى قدرة **Compétence** وإنجاز **Pérformance**، فالاقتدار موجود في كل إنسان، والإنجاز هو تحويل الملكة إلى ممارسة فعلية للّغو والتكلّم.

– **الخلافة العامة** : لا ينبغي أن يعتقد الإنسان أنه وجد عبثا، أو أنه وجد مجرّدا من آليات الاقتدار التي تمكنه من أداء مهامه، لذا هو ملزم أن ينهض بشؤونه وشؤون أسرته،

---

[1] (قال عبد الله وهو ابن مسعود : والذي لا إله غيره ما منكم من أحد إلا سيخلو الله به يوم القيامة كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر فيقول : ابن آدم ماذا غرك مني بي ؟ ابن آدم ماذا عملت فيما علمت ؟ ابن آدم ماذا أجبت المرسلين ؟) تفسير ابن كثير.

ومهامه، وما هو بصدده من تكليفات على أحسن وجه وأتمه، وهو يدرك أنه لا يقوم بمجموع مهامه تلك أحد غيره، فهو ملزم بها ومحاسب على مدى إحسانه أو إساءته في تدبيرها، وعلى هذا مدار الحسنات والسيئات كما هو في العبادات. فشؤون الأرض أمور مشتركة ومسؤوليات متباينة ومتداخلة ومتفاعلة، فإذا قام كل واحد بواجبه الاستخلافي أنجزت كل الواجبات على نحو أمثل، وبقدر التجويد أو التقصير الجزئيين تكون القوة والضعف الكليين. والقرآن صريح في كون الإنسان كل الإنسان خليفة :

﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ البقرة : 30.

﴿ويجعلكم خلفاء الأرض﴾ النمل : 62.

– **الخلافة الخاصة** : هذه هي المعروفة بالإمامة العظمى، أو تدبير شؤون الدّولة بالمصطلح الحديث ويتولاها أولو الأمر، ومتى قام بها البعض سقط التكليف عن الكل. ولكنها مسؤولية جسيمة، ومقام من التدبير والتسيير يستدعي كفاءة وأهلية واقتدارا أكبر مما تستدعيه الخلافة الصغرى، لأن من يتصدر لشؤون الدولة بكل مرافقها ومرتفقيها، ومجالات العلم والتدبير في مجالات يعم نفعها المجتمع كلّه، وهي باختصار مؤسسة الحكم الرشيد، ولا تقتصر على مجرّد الحاكم الرّاشد، بل هو رأس منظومة حكم وجزء منها.

ومن يكون خليفة للناس بعد ذلك فسيكون خليفة الخلفاء (العباد – الأحرار) بأمرهم، فهو لا يحكمهم بأمره وإنما يحكمهم بأمر هم أصحابه، أي بواسطة دستور، فهو يدير شؤونهم بإرادتهم ومساعدتهم وتحت مراقبتهم ومساءلتهم، وليس كائنا أسطوريا أو فوق إنساني[1]، يملك رقابهم ويقرّر نيابة عنهم؛ بل هو منتخب لينفّذ قراراتهم، وليس منتجا

[1] رصدت الرواية في أمريكا اللاتينية نماذج الاستبداد التي عانت منه هذه المنطقة من العالم طويلا، وقدمت لنا تشخيصا حيا يجسد إنتاج تيم الديكتاتورية في شكل تخيل سردي يعرض الواقع على نحو فني يرفض تكريس النمط بجوهر الإنسان المناقض للحرية. انظر البحث المعنون ب: التخيل السردي للديكتاتور، لعاجة كريزنسكي، من : 131 إلى ص : 146، من كتابنا : "الرواية والمعرفة، مقاربة في السرد الوظيفي" مطبعة قرطبة، أكادير، 2019.

ليتصرّف فيهم؛ ثم عليه أن يخضع خضوعا واعيا لما ينفّذه من أوامرهم من خلال المؤسسات، وذلك لضرورة وجود من ينوب عن الجميع في إنفاذ الأمر، بهذا المعنى تكون طاعته واجبة غير قابلة للنكوص، حتى يعم النظام والأمن ويكون الاجتماع الإنساني منزّها عن العبث، وإنما تجوز المراجعة منهم لقراراتهم دوريا إذا ظهر ما يوجب تعديلها أو تطويرها[1]؛ وعلى كل حال هذا ما تفعله الكثير من الدول الحديثة المتألقة ديموقراطيا، وهذا ما تقرّره مجمل الدساتير الحديثة، فإذا احْتُرِمَتْ الدّساتير وأعملت دون أن يتم الاحتيال على نصوصها فذلك أقرب شيء إلى مقصد الشرع من الاستخلاف.

فدفعُ الظُّلم وإقامة العدل والحرص على توزيع الثروات بشكل عادل (القسط) هو ما يمثل وظيفة السياسة، وهو ما أوجب إرسال الرسل بالحجج الواضحة، وإنزال الكتاب والميزان ليقوم بالقسط : الناس. فالناس كل الناس معنيون بإقامة القسط وليس صفوة مزعومة ذات حضوة عند الله. الناس في القرآن موضوعٌ ذو أهلية، وخاطبٌ راشدٌ (أو كذلك ينبغي أن يكون بالتعليم). وإذا كان الناس في المجتمعات العربية الإسلامية اليوم لم يبلغوا ذلك الرُّشد المطلوب منهم فصاروا أقلّ تعليما، وأقل نظافة، وأقل وعيا، وأقل نظاما، وأكثر فقرا ... فلأن ثقافة سلبية تمنع اصطناع البدائل الراشدة وتكرّس تلك الأوضاع المشينة؛ والأجدر بهم أن يكونوا خير أمة فيتفوقون على غيرهم بإعمال الميزان والقيام بالقسط : علما، وتعليما، ونظافة، وصحة، ووعيا، ونظاما، ورفاها، وإعزازا، وتكريما.

وقد غنمت الدول الرشيدة من تزكية مؤسساتها وإعزاز شعبها ما نراه من استقرار ورفاه وثورة علمية مشعة من شأنها أن تحدث انقلابات رهيبة، بعد حين، في المعارف والاكتشافات والتكنولوجيا والرفاه والكرامة. تلك هي الانقلابات المحمودة والثورات المرجوة، وليس ما يحدث في فضاءات تنعدم فيها الإبداعات والإنتاجات، فيبدعون أساليب التربّص

[1] ألفضنا القول في هذه النقطة في مبحث سابق من كتابنا هذا، وسوف نعيد تعميقها في الجزء الثاني من هذا الكتاب، لأنها مسألة في غاية الدقة، ومن شأنها أن تنهض بالمسلم ليضطلع بشؤونه الخاصة والعامة على النحو المطلوب منه شرعا، وهو ما تحدث به تجارب إنسانية أخرى تحكّم عقلها والاحتكام لمواثيقه.

وانقلاب بعضهم على بعض في ثورات متكررة، وفوضى عديمة النّفع والجدوى، حيث يتغير الفواعل ولا تتغيّر الأفعال.

6. الائتمانية : إعمال العقلانية لإقامة اللاعقلانية :

هل من المعقول أن تشغّل الطاقات العقلية لتقيم اللاعقلانية ؟ سؤال لا يمكن مراوغته بالنسبة لقارئ طه عبد الرحمن، وعنه يمكن تفريع سلسلة من الأسئلة المتناسلة : ما موضع المنطق وما محلّ التعقل من المنهجية التي يعتمدها الكاتب ويسخّر لها الكثير من الآليات والاستدلالات، إذا كان في النهاية سيصل إلى تغليب اللاعقلاني على العقلاني ؟ فالكاتب يفترض أن اللاعقلانية هي نفي للعقلانية، وهي قضية لا تفيد بالضرورة تميّز العقلانية وتفوقها على اللاعقلانية بل تفيد تمايزها واختلافها؛ فاللاعقلانية عنده ترتّب منطقيا ثلاثة احتمالات :

أن تكون **أفضل** من العقلانية؛

أن تكون **مساوية** للعقلانية؛

أن تكون **أقل** من العقلانية.

هذه كلها استنتاجات مردها إلى مسلّمات يعتنقها الكاتب ومنها :

أولا : أن تكون العقلانية أفضل من اللاعقلانية ليس مسلّما؛

ثانيا : العقل ليس مقياسا بل وظيفة أو فعلا كامنا، ودليله أنه يرد في القرآن فعلا ولا يرد ذاتا؛

ثالثا : العقل لا يستوعب الشريعة التي ترد فيها اللاعقلانية -بمفهوم طه- أوسع من العقلانية وأكثر تجاوزا لها.

ولايخفى أن الباحث إنما يستعمل الحجج العقلانية في كل دفوعاته الاستدلالية، ولو استعمل اللاعقلانية لانحسر استدلاله وضاق.

– العقل مقياس وآلة :

العقل بكل بساطة هو آلة عاملة، وقد ورد في القرآن ذاتا بمسمى القلب ومسمى الفؤاد، ووظيفة بفعل "يَعْقِلُ"؛ فالقلب، الفؤاد، اللب، له وظيفة رئيسية هي أن يعقل، أي أن يحسن النظر ويجيد التمييز، وإذا لم يفعل أسقط وظيفته الطبيعية والحقيقية، وصار جوهرا كاسدا أو فاسدا، مثل جوهر البهائم الملفوف في أجساد كثيفة، وتصير أفعال الذين لا يعقلون بالكسب–الناس، كالذين لا يعقلون بالطبيعة–الأنعام، بل أسوأ. كما أن وظيفة الأذن–الذات، أن تسمع مستعملة العقل وهو شيء أكثر من مجرد الإنصات؛ ووظيفة العين–الذات أن تبصر مستعملة العقل وهو شيء أكثر من مجرد النّظر. وإذا لم تفعل الحواس توظيف العقل في إدراكها، صارت أجهزة معلّقة على الأجسام، تسمع الأصوات، وترى الصُّور، بدون تركيب ولا تحليل ولا استنباط ... شأن الأنعام؛ وعليه فالحاجة إلى الشيوخ والأساتذة والمربّين ضرورية، ودورهم في مواكبة الناشئة وتكوين الأجيال محمود وواجب، والمجتمعات الحريصة على تثبيت القيم وفّرت وسائط وطرقا متنوّعة للوعظ والإرشاد والتوجيه، والصحبة والمشيخة هي ما يطلق عليه اليوم "التّدريب" "الكوتشين"، ولكن ذلك لا يعني الاتباع الأعمى، وتسليم مفاتيح العقل، والسّير بدون إبداء رأي أو نظر أو مراجعة؛ فكتاب الله وهو أعظم موجّه وأهدى شيء إلى التي هي أقوم، يدعو إلى مراجعة جميع ما يديه ويعرضه على العقل، ليحيى من حيي عن بيّنة ويهلك من هلك عن بيّنة.

العقل بكل بساطة آلة إنسانية مركوزة في نُسُغ الإنسان مفيدة في التمييز والتحليل والتركيب والاستنباط ... ومنه تخرج جميع المعارف. وعوامل التنشئة الاجتماعية والثقافية والحضارية ... هي التي توجد للعقل سياقا ينتج فيه، فينسب إلى سياقه على سبيل التصنيف؛ وليس على سبيل تحديد الهوية، وبعض الباحثين يتجاوزون حضاراتهم وثقافتهم، ويوظفون العقل توظيفا ساميا، فينشأ لهم من ذلك اتجاه وفكر ونظر مستقل عن الهوية المحدودة بالتراث إلى الهوية الإنسانية الشاملة. وهو أيضا ميزان إذا أضيف إلى الكتاب استوت الحياة من كل جهاتها :

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ الحديد : 25.

كل المنجزات المادية الإنسانية هي مساهمات عقلية إنسانية بأشكال مختلفة، والعدل المأمور به هو نوع من التعقّل الاجتماعي الأمثل، له نتائج ووقائع مشهودة؛ ومقابله السلبي الظلم، اختلال اجتماعي كائن أو كامن له نتائج ووقائع مشهودة أيضا. وبسبب العقلانية أزهرت العلوم التجريبية والطبيعية وهي أمهات العلوم الكونية المأمور بها شرعا، للاستفادة من خيرات الطبيعة المسخرة، ولإسناد العقائد والمعتقدات بما تتيحه من استدلال على بديع الصّنع الإلهي، ومعرفة مقام الألوهية العظيم المتفرّد عن مقام البشرية الصغير. ثم صارت تلك العلوم تجلّيات للتعقّل المنظّم والكمّي والمحسوس؛ وإنما يختفي التعقّل، أو استعمال آلة العقل في كل ما هو غير كمّي، أو غير قابل للمعاينة المجهرية، وهذه أمور هي موضوعات الكدح العقلي يجتهد ويصيب ويخطئ حتى يبني فيها الإنسان مقامات من السواء في الفهم يعادل سواء النتائج المنطقية في العلوم الطبيعية أو يقترب منها.

العقل تمراس لمعرفة حدود التعقل وإمكاناته وهو مفيد حتى في الغيبيات عكس ما يمكن اعتقاده، فالاستدلال على وجود الله وصوابية الأحكام الشرعية والنفع الشامل الكامل في الهندسة الإلهية لمختلف الأوامر الشرعية تتم بالعقل وليس باللاعقل. نعم، الأمور الغيبية لا يمكن إثباتها حسّيا، أي العلم بها علما تاما؛ ولكن يمكن الاستدلال عليها من خلال آثارها، ومفاعيلها، وهذا لا يمكن إلا بالعقل. أما القصور فهو يلزم كل العلوم بأقساط مختلفة، والعلم الكامل التّام ممتنع حتى في أدق العلوم كما أكّدت نظرية النسبية، وقبلها القرآن :

﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ الإسراء : 85.

ونقصد بالعلم إدراك الشيء على حقيقته التي هو بها متحقّق، ونقيضه الجهل وهو إدراك الشيء على غير حقيقته. وأكبر تحدّيين أمام الإدراك البشري : الجهل والخطأ، ومن

أجل تجاوزها وضعت المناهج والمختبرات وكل آليات الوصف والتحليل والمعاينة ... نظريا وتجريبا، لتحقيق العلم وإدراك الصواب، والخطأ العلمي الموسَّس غير الشطح والعشوائية، يساهم في بناء الصواب، لأنه يحمل على التصويب والتجاوز، وقولة باشلار الشهيرة تفيد ذلك : "**تاريخ العلم، تاريخ أخطاء العلم**". لنتأمل هذا التمرين الذي يحضّ عليه القرآن ويدعو إلى تجريبه بالعقل، وهو شيء شبيه بما يسميه **ديكارت الكوجيطو**، إنه دعوة لبناء البرهان من نقطة الصِّفر :

﴿أم خلقوا من غير شيء، أم هم الخالقون﴾ الطور : 35.

مسلّمة : إخراج واحد من 'هم' ليكون موضوع مسطرة خاصة لا تسري على 'هم'، يعد شركا صراحا، فلا يخرج من مسطرة الحكم العام المشمول بضمير 'هم' غير 'هو' واحد ووحيد، الله؛ فهو وحده خالق وكلّهم مخلوقين.

أولا. (أم خلقوا من غير شيء) : شِق يمكن البرهنة عليه مع الغيب؛ إذ لا أحد حضر الخلق الأول، ولكن الأطوار الأخرى كلّها تبيّن أن الخلق يكون من شيء، وأنـــــه لا شيء من لا شيء في دائرة المتشابهات والمتماثلات التي تقبل تفعيل الاطّراد العقلي، وهذا يصدق على كل مخلوق، ولا يخرج منه إلا واحد وهو الخالق، إذ لا يرد ما يستدل بــه على ما يشبهه فيطرد الحكم. وهذا ببساطة ووضوح لا يمكن تجاوزها عقليا، لأن فيهما البيان الذي لا يقبل الدفع إلا من جاحد بيّن الجحود، ومُنكِر لمجرّد الإنكار؛ فتكون النتيجة جوابا على سؤال القرآن : 'هم' –أي الناس– لم يخلقوا من غير شيء، بل خلقوا من شيء. وعليه نسلّم للقرآن ونطلب أن يمدّنا بما صار عندنا معلوما أنه شيء ولكنه مجهول أي شيء هو، فيجيبنا القرآن : الطين ونفخة من روح الله.

ثانيا. (أم هم الخالقون) : شقّ يمكن البرهنة عليه عقليا مع الشهود؛ لا أحد يستطيع أن يزعم أنه خالق، وهذا التحدي شامل لكل الذين يتشككون، وحتى الذين لا يتشككون ممن يشملهم الضمير 'هم'، وهو ضمير يرد دائما في مقابل 'هو' في القرآن الكريم. 'هم' :

الناس؛ "هو" : الله. فكل الناس دائما وأبدا أمام تحدّي الدعوى القرآنية، ومن يملك أن يقول هو الخالق لنفسه أو لغيره، فليفعل. (أنا مخلوق، وأنا متأكد أنني لم أخلق نفسي، وأنا متأكد أنني لم أخلق غيري، ولا غيري ممّن له نفس إمكاناتي وقدراتي قادر على خلق نفسه أو خلقي، فأنا وغيري مخلوقات لخالق أعظم قُدْرة. فتكون النتيجة جوابا على سؤال القرآن : (هم' الناس ليسوا الخالقين)؛ وحيث تأكَّدَ لنا أنهم مخلوقون وليسوا خالقين، احتجنا أن نعرف من الخالق لهم إذن : فيجيبنا القرآن : الله، وهو صاحب دعوى الخلق الوحيد.

النتيجة :

- **السؤال بالبيان :** أم خلقوا من غير شيء، أم هم الخالقون ؟
- **الجواب بالبرهان :** خلقوا من شيء، وليسوا خالقين لأنفسهم ولا لغيرهم؛

النتيجة النهائية : الخالق هو صاحب الدعوى الوحيد : هو الله الذي لا إله إلا هو. كما يمكن توسيع دائرة الاستدلال باعتماد التساند المنطقي بين المقدمتين، فلما كان للخبر بالشق الثاني محقا حقا كاملا (الشهادة)، كان ذلك مدعاة لتعزيز مصداقية الدعوى في المقدمة الأولى (الغيب)؛ وعليه فالعاقل ببساطة يقتنع بهذا البيان البسيط والمقنع، وهو بيان ينطوي في بنائه البرهان القاطع الذي يسقط كل برهان مخالف ممكن.

ثم يطّرد الاستنتاج :

لم يخلقوا من غير شيء، وليسوا هم الخالقين؛ بل خلقهم الذي لا خالق سواه، والعقل يفيد أن هذا الاستنتاج لا ينبغي أن يقتصر على هذه الآية بل عليه أن يعزز ثقته من صدقية كل إخبارات القرآن بتمحيصها، ومتى محّص كل دعاوى القرآن وجدها دقيقة حقيقية في إخباراته عن وقائع الشهود، وعزز ذلك مصداقية الدعوى في إخبارات الغيب وأكدها بالتعقل الاستنباطي، وهذا غير ممكن باللاعقلانية، لأن اللاعقلانية ليست موضوع مخاطبة إلهية؛ بل هي موضوع إهمال كامل أو قل هي موضوع قدح شامل. وعلى هذا النحو تستمر

الدعوى القرآنية وفق آليات الحجاج التواصلي حيث يقدّم معطيات واضحة لا تقبل دفعا من عقل سوي (**البيان**) :

﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ، أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ، أَمْ عِندَهُمْ خَزَائِنُ رَبِّكَ، أَمْ هُمُ الْمُصَيْطِرُونَ، أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ فَلْيَأْتِ مُسْتَمِعُهُم بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ، أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمُ الْبَنُونَ، أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ، أَمْ عِندَهُمُ الْغَيْبُ فَهُمْ يَكْتُبُونَ،أَمْ يُرِيدُونَ كَيْدًا فَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمُ الْمَكِيدُونَ، أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الطور : 35-43.

لأجل هذا أحصى القرآن ذكر الذين "**يعقلون**" "**ويتفكرون**" و"**يتدبرون**".

ونعى الذين "**لا يعقلون**" و"**لا يتفكرون**" و"**لا يتدبرون**".

هذه "المقولة القرآنية" جزء من **البيان القرآني البيّن المبين**، وفيها الاستدلال على الوجود عن طريق آليات الاستدلال البياني المقيم للحجة الواضحة والبسيطة وغير القابلة للدفع، وهو ما ينبغي فهمه باعتباره من أصول البيان القرآني، ولا علاقة له بالبيان كمفهوم بلاغي ارتبط بشكلانية الإنتاج النصي، حتى صار عنوانا للزخرفة والبديع؛ وهي طريقة برهانية سابقة على **كوجيطو ديكارت**، الذي يبحث أصل الوجود **بالشك** للتطلع إلى استقصاء الحقيقة –**اليقين**– انطلاقا من درجة الصفر، "**أنا أفكر إذن أنا موجود**". فقراءة المقولة القرآنية وتحليلها يقود إلى اقتناع بيّن لكل متعقّل جادّ يستخدم المنطق أو آلة التمييز السليمة بحسن نية ومصداقية بدون هزل أو انفلات أخلاقي، أو قل بدون استعمال العبث في مقام لا يحتمل غير الجدّ الكامل، لأن مصير البشرية قاطبة مرتبط بهذه الحقائق الجادة :

﴿فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي كانوا يوعدون﴾ الزخرف : 83.

﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ الأنعام : 116.

1.6. الذين يعقلون، أي العقلاء :

العقل في القرآن الكريم بؤرة رئيسة، إما بصفته موضوعا لتلقي البيان (التفاعل)، أو موضوعا لصناعة البرهان (الإنتاج)، وهو أهم شيء على نطاق جميع الكائنات الدنيوية، ويرد إما :

- بصيغة اسم : "القلب أو الفؤاد"؛
- أو بصيغة فعل: يحيل على الجماعة "يعقلون"؛
- أو بصيغة فاعل : حُمل عليه التعقّل "أولو الألباب" "الذين يعقلون" أي العقلاء؛
- أوبصيغة مصدرية تنطوي على ما يجب ويليق بالعاقل : التذكر والتدبر والتفكر وما هو من قبيل ذلك من الممارسات الدالة على الاشتغال العقلي.

إن منهجية القرآن المعرفية و أسسه البيانية لا تنفك عن استدعاء مخاطَبها الرئيس العقل، بل لا معنى لكل الحجاج القرآني بدون آلة قادرة على تحليل الحُجج واستنطاق الأدلّة والتجاوب مع الدعوى القرآنية، وسيكون الإرسال البياني (التواصل الحجاجي) بدون هدف، لعدم وجود جهاز استقبال (السمع والبصر والفؤاد). لهذا نعتبر مجافاة العقل والتعقل سلوكا يقع في دائرة العدم البياني، أي يجعل المعرفة تمرّ عبر سبل هي غير سبيل القرآن الواضح؛ إذ مطلب الخطاب المبين (ليس الإشاري وليس الباطني) هو إدراك الأشياء بوضوح لا يدع لخَدْع مجالا ليحتج على الله، محقًا، بكون :

أولا: الحق لم يصل؛

ثانيا: وصل غامضا أو مشوّشا أو غير مبين[1].

[1] وعندنا أن القول ب"دلالة الإشارة لا العبارة" و "دلالة الباطن لا الظاهر" مناكفة واضحة لمفهوم البيان الذي هو أساس التوصل القرآني.

فالردّ على عدم التوصّل يكون بالرسالة :

﴿رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرســــــــــل﴾ النساء : 165.

والردّ على الغموض والتشويش يكون بالبيان[1] :

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُم بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ النساء : 174.

فليس من مقتضيات التبليغ أن تصل الرسالة فقط إلى المرسل إليه، ولكن أن تصل واضحة وقابلة للفهم، أي عبارية لا إشارية ما دام أخطر مصائر الإنسان متعلّقا بها؛ وليس من البلاغ أن يفهمها قوم معدودون أوتوا علم الإشارة وعلم الباطن المحجوب على أهل العبارة والظاهر؛ فالله لم يُرِدْ خطابه محجوبا بل أراده مبينا.

النتيجة : القرآن وصل بيانا مبينا وليس رموزا وأحجيات.

العقل طريقة مثلى لتلقي **التشريع** وما من شيء كالعقل يحتم مرسلا إليه، فالإنسان بدون تعقّل، من منظور القرآن، بهيمة سائمة ونعامة هائمة؛ فكيف جاز لبعض الناس أن يزعموا أنّ العقل لا يدرك الشرع ولا يستطيع إدراكه، فكيف يجوز للشرع أن يطلب من عاجز فعل ما يعرف أنه عاجز عنه، أليس هذا مدعاة للعجب ؟ أرأيت لو طُلب من المُقعد أن يجري ومن الأحمق أن يدري، هل كان اللوم يقع على الطّالب أم على المطالب ؟ أفلو كان العقل بالعجز الذي يصفون، والضعف الذي يظنّون، أفيقع اللوم على الشّرع أم على

---

[1] مع الأسف بعض البلاغيين يأوّلون البيان بنقيضه ويزعمون أن مفهومه هو الغموض والالتباس، حتى وجدنا من الباحثين من يمجّد الاشتباه، ويجعل الأساليب الملتوية في تمرير الخطاب هي أروع البلاغة، حيث التشكيل اللغوي المترقي بالغموض، أفضل من البناء اللغوي الموصوف بالبيان. والقرآن يضرب لذلك مثلا الحسناء المتحلّية بأحسن لبوس (حلاوة الشكل)، ثم يكون كلامها غامضا لا يكشف عن معنى (بؤس المحتوى)، ﴿أَوَمَن يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾.

العقل ؟ فلم إذن ينادي المشرّع في أكثر من صعيد قرآني : (أفلا تعقلون)؛ أو تـــــــــــل لم لا ينادي : **أفلا لا تعقلون !**

لقد حاول طه عبد الرحمن بكل ما أوتي من قوة في الاستدلال ونفاذ في التعبير وتخيّل في الإنشاء، أن يدرأ نفوذ العقل شرعا حتى أنه مضى يتحجج رافضا التسليم بكون العقل هو مناط التكليف الشرعي، فخاصم علماء المسلمين لأجل ذلك ووصمهم بأنهم ممن يعبدون العقل (باستثناء الصوفية)[1] لأن الفقهاء أنزلوا العقل منزلة الإله، بالرغم من تمسكهم الشديد بالتوحيد إلا أن ذلك لا يفيدهم، ما دام التمسك بالعقلانية ينفرط به عقد التوحيد، ويستدل على ذلك كالآتي :

"فهؤلاء علماء المسلمين، على شديد توحيدهم، لم يبقوا بمنأى عن هذه العبودية للعقل؛ ينهض دليلا على ذلك إجماعهم على أن "**العقل مناط التكليف**"، اعتقادا منهم – تحت تأثير الأفكار اليونانية التي انتشرت في محيطهم– أن العقل هو المقوّم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة، مع أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له؛ والحال أن مجرد كون الإنسان إنسانا يكفي في حصول التكليف، وقد يرفع عنه هذا التكليف في مواضع مخصوصة"[2]. فطه ينقض مسلمات لا يعزّ فيها الدليل، أو كما قال المتنبي :

وليس يصح في **الأفهام** شيء إذا احتاج النهار إلى دليـــل

فالمسألة ليست مسألة دليل ولكنها خصومة ضارية للعقل تولى الكاتب رهانها، حتى إن القولة : العقل مناط التشريع ترقى عنده إلى عبادة لغير الله أي استصنام للعقــل ! مع "شديد توحيدهم". والسبب في ذلك هو وقوعهم تحت تأثير عنصر مرفي هو الأفكار

---

1 يقول مستثنيا : "إذا استثنينا **رجال التصوف**، فليس في علماء المسلمين من لم يغلب حديثه في العقل على حديثه في القلب" سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-بيروت، ص : 152.

2 سؤال الأخلاق، المرجع السابق، ص : 155.

اليونانية ! فالكاتب لايؤمن بأن العقل هبة إلهية! بل يعتبره نقيصة يونانية، لكنه ما إن تقدّم قليلا في تمحّصه حتى أسقط حجّته ونكث غزله بدليلين من عنده :

- الإنسان لا يتميّز عن الحيوان بالعقل؛
- حصول التكليف ليس بالعقل وإنما لأن الإنسان إنسان.

فهل هذان الدليلان الخفيفان مما يوجب إخراج العلماء عن عبادة الله إلى عبادة العقل؟

أما الدليل الأول، فمردود بصحة القرآن :

﴿أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا﴾ الفرقان : 44.

﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون﴾ الأنفال : 22.

﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾ الأعراف : 179.

فهل نستعير منطق طه ونردد قياسا على ما سبق من تمحّصه (أن **الفقه** هو المقوّم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة، مع أنه لا دليل يثبت أن الحيوان لا يفقه)[1] !

أما الدليل الثاني، فمرجوح أيضا بما هو ثابت من كون التكليف مرتبط بالعقل ويسقط بوجود موانعه، وأهمها الثلاثة المنصوص عليها في الحديث : الجنون، والنوم، وعدم البلوغ، وهي ثلاثة أشياء، أو أكثر حسب تفصيلات أخرى عند الأصوليين، ولكن مردّها

[1] سنعرض جزءا من البيان المتعلق بالذين يعقلون مدحا وثناء، وجزءا من البيان المتعلق بالذين لا يعقلون ذمّا وازدراء.

جميعا إلى العقل عاجزا، إما كلّيا عند المجنون والنائم، وإما جزئيا عند من لم يبلغ الحلم[1]. وهو ما استدركه طه على نفسه مقرّا أن الإنسان لا يكلّف لمجرّد أنه إنسان، بعد أن أكّد أنه مكلّف لمجرّد أنه إنسان : (والحال أن مجرّد كون الإنسان إنسانا يكفي في حصول التكليف، وقد يرفع عنه هذا التكليف في مواضع مخصوصة). ولم يقل ما هي المواضع المخصوصة الموجبة لرفع التكليف، وما هو القاسم المشترك بين هذه المواضع المخصوصة التي سلبت الإنسان إنسانه وأسقطت عنه التكليف ؟ نعم إنه الإنسان اللب أو الفؤاد، أي الإنسان الجوهر وليس الإنسان المظهر أو الجنازة. بل إن الصفوة العاقلة التي تعتني بالعقل وتنميه وتبارك اجتهاده هي مخاطب الشرع المفضّل، هي مخاطب الله بوحيه : إنهم أولو الألباب.

إن العقل واقع في دائرة البند الثالث من البنود المشترطة لحصول الإعجاز، فبه يتحقق انتفاء المانع، وبدونه يمتنع التلقي ولا يحصل انتفاع بالوحي حتى مع وصوله، فالعاقل مدعوّ للإقرار بدعوى القرآن يقينا أو بإبطالها بدعوى تنفي كل ما أثبته يقينا[2] :

---

[1] العرفان كما هو معلوم ونقض التصميم العقلي ويمقته، لأن كمال العقلانية أي اللاعقلانية، إنما تحصل للمجاذيب ومنهم مجانين، وللنائمين خلال الرؤى والأحلام وهي عوالم عرفانية لهم من فيضها ولبس، وأما عدم البلوغ فلم يكن شأنا ذا بال من شؤون الصوفية، وقد يوجد آحاد من الأولياء الأطفال.

[2] جعل الأصوليون شروط الإعجاز تنطوي في مطالب ثلاثة : أولا، وقوع دعوى التحدي، ثانيا، أن يوجد المقتضي الذي يحمل على الاستجابة لهذا التحدي، والدخول في مباراته، ثالثا، أن ينتفي المانع، حتى يكون للتحدي معنى. ويعتقد غير قليل من الأصوليين والبلاغيين، أن القرآن وقع منه التحدي باللغة، عدا القائلين بالصّرفة، فأعجز العرب لما نزل فيهم أن يأتوا بمثله أو شيء من مثله، فبطلوا ذلك المعجز باللغة، رصانة وجزالة، خصوصا وهم ما كانوا يحسنون شيئا إحسانهم التعبير اللغوي، حتى قيل "كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه"، فكان صناعتهم الأولى ومعرضهم الأكبر، ولا أحد يتفوق عليهم في "البيان" بهذا المعنى الجزئي. فعجزوا مع كل ما أوتوه من قوة المعارضة في اللغة والشعر أن يتفوّقوا عليه. ولكن الذي أراه -والله أعلم- أن التحدي ليس للعرب فقط بل هو للبشرية جمعاء، وبذلك لن يكون لغويا فقط، إذ لو كان التحدي لغويا فقط، لم يكن وجه مقبول لتحدي الأمريكيين والصينيين والألمان ... وجميع الأجناس والأفراد حتى قيام الساعة، والواقع أن الجميع مدعو لهذه المبارزة القرآنية، ليس باللغة، ولكن بإثبات ألوهية غير ألوهية الله، وربوبية غير ربوبية الله، وخلق للأكوان والناس بواحد آخر غير الله، والإتيان بما يثبت ذلك كما فعل القرآن، ولعل ذلك بالعربية أو بالإنجليزية، أو بالألمانية أو بغيرها، فالترجمة متصرفة بهذا الإله الآخر، وبهذا الرب الآخر، الذي يدعي مثل دعوى

﴿أَمْ لَهُمْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ الطور : 43.[1]

والشرع سند للعقل ومدد، وهداية تفيض عليه كمًّا هائلا من المعارف، وتسلك به سبيل الرشد والهداية بما يخبره به الله ويطلعه عليه رحمة من عنده من أحكام وتشريعات وقصص وعبر ... وغيرها؛ وذلك كلّه بحاجة لعقل يدرك ويعقّل ويستقرئ ويستوعب ويتفعل ويفعل[2]. فالعقل محلّ للبيان، ووسيلة للإدراك، متى أتيح العلم للناس وتمكّن عمومهم من تحقيق قدر من التعلّم يمكّنهم –في الحدّ الأدنى– من حسن التلقي، إن لم يتمكّنوا جميعا من حسن الإنتاج، لذلك نشهد تبيّنات القرآن للعقل وقيمته ودوره ووظيفته، وهو المخاطب الحقيقي، لبّ الناس وليس جنائزهم البيولوجية (يا أولي الألباب). وربما جاز لنا أن نعتبر بعد الذي بيّناه أن رفض العقلانية تأويل ينصرف إلى حرف اتجاه الخطاب (الموجّه للعقل)، نحو مخاطب غير مقصود شرعا (**الحدس، أو الوجدان ... أو ما يشبه آلة افتراضية لتلقي الإشارة وتأويل الباطن**)، فالكاتب يجتهد لإسقاط العقل عن عرشه وإخراجه من صرحه، ليستولي الوجدان على دولته وينفرد العرفان بمملكته. لكن الخطاب القرآني يمنع ذلك الإحلال الصوفي، مثبتا أركان العقل يشيد به ويرفع مقامه فوق كل شيء آخر :

القرآن : ﴿وإن كنتم في ريب مما نزّلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله [بأي لغة شئت فيها حقائق كحقائق القرآن وأحكام كأحكامه وهدي كهديه] وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ البقرة : 23.

أما أن يقال إن القرآن أفضل من الشعر العربي، فلا يثبت شيئا من القوة، وهو أشبه بالقول إن الله تفوّق في هذا التمرين اللغوي على امرئ القيس، فتأمل واعجب ! القرآن ليس أفضل من الشعر العربي، ولكنه أفضل من كل علوم الإنس والجن حتى قيام الساعة: ﴿قل لئن اجتمعت الجن والإنس على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ الإسراء : 88. والجن أدركت ذلك أفضل من الإنس، ووضعت يدها على موضع القوة : الهداية إلى الرشد والخلوص إلى التوحيد ونبذ الشرك : ﴿قل أوحي إليّ أنه استمع نفر من الجن فقالوا إنا سمعنا قرآنا عجبا، يهدي إلى الرشد فآمنا به ولن نشرك بربنا أحدا﴾ الجن : 2.

[1] هل يستطيع أحدهم أن يجابه هذا التحدّي القرآني بأن يأتي بإله آخر يثبت أحقيته بالألوهية ؟ ذلك ممتنع قطعا، لأن دعاوى القرآن كلّها لا يمكن ردّها، فصارت مسلّمات موجبة للإسلام

[2] يعترف طه بهذا العقل، وهو العقل الفقهي، أو ما يسمّيه "العقل المسدّد" ولكنه يراه أدون من "اللاعقلانية" الطرقية ولا يفي بغرض الإدراك الأمثل، إدراك بواطن الحقائق، فذلك مقدور للتعدي الصوفي أو ما يسمّيه "العقل المؤيّد".

﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ آل عمران : 118.

ولا يجوز بالبرهنة ولا بالوجدانة أن نزعم أن قصد الآية هو : (قد بيّنا لكم الآيات إن كنتم لا تعقلون)، ولا يشفع قول القائل أنّ المقصود هنا إشارة وليس عبارة، ودلالة باطن شفيفة الأسرار للأولياء (أهل الحدس والوجدان)، وليس دلالة ظاهرة كثيفة الأستار للنّاس (أهل العقل والبرهان). فكلّ ذلك لا يستقيم مع نتائج التحليل السّليم. لأجل هذا اندرجت العقلانية في دائرة القيم الإيجابية المنصوص عليها قرآنيا، بإسباغ الوصف المستلزم للتعقل على المتفاعلين إيجابيا مع الآيات والدلائل والبراهين، أولئك المشار إليهم بالاسم الموصول"**الذين – الإيجابيون**" لتعرف صفتهم المميّزة لهم، عن أصحاب الشق الثاني المشار إليهم بالاسم الموصول"**الذين – السلبيون**". الإيجابيون هم أصحاب جوهر عاقل مجتهد، يوظّفون حواسّهم للتحليل والاستدلال والاستنتاج الصّحيح :

﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم **قلوب يعقلون** بها أو آذان يسمعون بها فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾ الحج : 46.

وينحازون إلى قواعد العلم لتحليل شواهد الكون (الفيزياء، والفلك، والرياضيات، وعلوم البحار، وعلوم الحياة والأرض ...) ويستكثرون منافذ العلم والتعلّم ليكونوا قوما يعقلون وليس أفرادا يتطاولون بالعلم :

﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض **لآيات لقوم يعقلون**﴾ البقرة : 164.

﴿وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك **لآيات لقوم يعقلون**﴾ الرعد : 4.

﴿سخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره إن في ذلك **لآيات لقوم يعقلون**﴾ النحل : 12.

﴿ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا إن في ذلك **لآية لقوم يعقلون**﴾ النحل : 67.

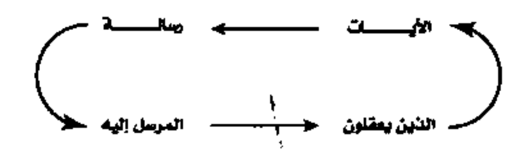
﴿ولقد تركنا منها **آية بينة لقوم يعقلون**﴾ العنكبوت : 35.

﴿ومن آياته يريكم البرق خوفا وطمعا وينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك **لآيات لقوم يعقلون**﴾ الروم : 24.

﴿ضرب لكم مثلا من أنفسكم هل لكم من ما ملكت أيمانكم من شركاء في ما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم كذلك نفصل **الآيات لقوم يعقلون**﴾ الروم : 28.

﴿واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح **آيات لقوم يعقلون**﴾ الجاثية : 5.

الخلاصة : القرآن يخاطب الجماعة التي تستنهض همها بالعلم لفهم الآيات، وتعميم العلم والمعرفة حتى تبني به جماعة راشدة، يخرج عمومها من دائرة الجهل والضلال، إلى دائرة العلم والهداية فيكونوا ليس مجرد قوم مجتمعين في حيز جغرافي، ولكن يصيرون قوما منتظمين في حيز معرفي، أي **قوما عاقلين** :



﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير﴾ الملك : 10.

سبب كونهم في أصحاب السعير أنهم لا يسمعون ولا يعقلون، أي كونهم لا يتلقون الحقائق إعراضا عنها وهي مبسوطة لهم في ثنايا ما أبلغوا به ورفضوا أن يسمعوا؛ ثم كونهم لا يستخدمون عقولهم للوصول إلى الحقائق واستنباطها بالاشتغال العقلي الجـــاد حتى لو سمعوا، فكانت النتيجة أن هذا السلوك المتمثل في نبذ التعقل ذنب كبير يوقع في السعير مع صحبة من المذنبين والمجرمين؛ لأنه فوّت على المعرضين فرصة إدراك حقيقة الخلق وشكر الخالق.

2.6. الذين لا يعقلون، أي غير العقلاء :

فلنتأمل تأملا ثانيا نماذج من آيات الإزراء القرآني بكل أولئك الذين يرفضون العقلانية ويرفضون استعمال جهاز الاصطفاء الإلهي للإنسان عن الجمادات والعجماوات. فاللاعقلانية تندرج في دائرة القيم السلبية المنصوص عليها قرآنيا بإسباغ الوصف المستلزم للأتعقل (عدم استعمال العقل) على المستقطين طوعا لكفاءتهم العقلية والقاعدين (الخوالف المترفين) اختيارا مثبّطين أنفسهم عن النهوض والتشمير لاستكشاف الآيات والدلائل والبراهين، وهم نقيض أولئك المشار إليهم سابقا بالعقلاء؛ هؤلاء غير عقلاء، والقرآن يستعرض سلسلة من المهالك والآفات أفضى إليهما إخماد جذوة العقل :

- **اللايعقلون يتبعون آباءهم عوض اتباع الحق، إنهم يسقطون عقولهم لفائدة عقول آبائهم :**

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباؤهـــــم **لا يعقلون** شيئا ولا يهتدون﴾ البقرة : 170.

- **اللايعقلون صم بكم عمي، كأنهم لا يسمعون ولا يتكلّمون ولا يبصرون :**

﴿ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء، صم بكم عمي، فهم **لا يعقلون**﴾ البقرة : 171.

- **اللايعقلون يفترون على الله الكذب :**

﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام، ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم **لا يعقلون**﴾ المائدة : 103.

- **اللايعقلون دوابّ، بل شرُّ الدوابّ :**

﴿إن شر الدواب عند الله الصم البكم **الذين لا يعقلون**﴾ الأنفال : 22.

- **اللايعقلون يستمعون ولا يسمعون :**

﴿ومنهم من يستمعون إليك، أفأنت تسمع الصمّ ولو كانوا **لا يعقلـــــون**﴾ يونس : 42.

- **اللايعقلون عليهم الرجس :**

﴿وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله، ويجعل الرجس على **الذين لا يعقلـــــون**﴾ يونس : 100.

- **اللايعقلون يعرفون عظمة الله ويجحدون نعمه :**

﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ مِن بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ العنكبوت : 63.

اللايعقلون يعرفون أن الله هو الذي أنزل الماء من السماء، ويعرفون أيضا الغاية من ذلك الإنزال للماء، ويصلون إلى تقرير نصف نتيجة : الله؛ ثم ينقضونها بنصف أحمق : ولكن لا ينبغي أن يُحْمَد على ذلك، الشق الثاني من الكفر ماسح لقيمة العقلانية، مخرج إلى دائرة الخبل والجنون.

- **اللايعقلون اجلاف غير متحضّرين :**

﴿إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم **لا يعقلون**﴾ الحجرات : 4.

الرقي في التواصل الاجتماعي واستعمال الآداب في طلب مقابلة الناس وملاقاتهم، قدر من الإتيكيت الذي يمنح الطمأنينة والتواصل المتحضّر، فالمناداة من وراء الحجرات عمل ناجم عن أخلاق البداوة وغياب الذوق؛ بينما يستدعي التواصل الاجتماعي أرقى الأساليب وأرقّها وأكثرها تجنبا للأذى.

إنها إذن، عيّنة لتجليات اللاعقلانية وأثرها في بناء جماعة ضالّة ومفكّكة تنعدم فيها شروط بناء نهضة ذاتية لفائدة جماعة نشيطة بالعلم والمعرفة والرقي، ويسود فيها الضلال والاتكالية، ويفتقد القدرة على قراءة الكون وتدبير شؤونه مدنيا. فنحن أمام إسهاب أطروحي، بمنهجية قرآنية، أحاطت بالمعنى من وجوه متعددة، وفصّلت القول فيه بطرق كثيرة، واستخرجت للمتلقي الدّلالة المقطوع بها قرآنيا : **نعم للعقلانية؛ لا للاعقلانية**. ولم يرد ضمن أبنية القرآن المنهجية ما يفيد مواكبة هذه الثنائية التقييمية، فضلا عن مغالبتها، بشيء من الذوقيات التي تزعم الارتقاء بالعقل أو تجاوزه. وطه عبد الرحمن عكس ذلك مصرّ على

أن الذوق أفضل من العقل، وحتّى لا يظهر الذوق بإزاء العقل معنى غريبًا مرجوحا بحجّية القرآن يسمّيه **عقلا فوق العقل**، ويسمّي العقل **عقلا تحت العقل** ! وهو يفعل ذلك بأساليب متنوّعة وتخيّلات كثيرة :

"وواضح أن هذا التذوّق يتعلّق بما يمكن أن نطلق عليه اسم "الجماليات العليا"، وهي الجماليات التي تتخطّى حدود **العقل إلى ما فوقه**، والتي تمدّ العقل نفسه بأنواره وأطواره، ولا يتعلّق هذا التذوّق أبدا بما **تحت العقل**، كما هو شأن الجماليات السّفلى التي يستغرق أصحابها في الحسّ، ظانّين، عن ضلال فاحش، أنهم يغوصون على كنوز للمعاني وذخائر القيم"[1].

هذه هي منطلقات الائتمانية، وهي في بعد من أبعادها تتطلّع إلى كسر العقلانية زاعمة أنها غربية ذات أصول يونانية وثنية، منكرة لأصولها القرآنية، اللهم إذا حملت على الوحدنة والتعلّق بالمفهوم العرفاني؛ لكن الاعتراض على هذا النزوع اللاعقلاني، ينبع من كونه لا يميّز بين إيجابيات الحضارة الغربية التي هي من ثمرات عقلانيته الخلاّقة، وبين لاعقلانية الغرب وسفهه الحضاري الذي ينتج بؤسا اجتماعيا وبعدا عن السّواء الإنساني؛ وكلّ ذلك هو مصاديق الدعاوى القرآنية في أن التزام العقلانية طريق للهدى، وركوب اللاعقلانية طريق للضلال بلا شكّ. فأجود ما في الحضارة الغربية قيمها السياسية الدّيموقراطية، وهي شيء أقرب إلى مطالب العدل والمساواة قرآنيا، وأسوأ ما فيها عرفانيتها وشطحها الكهنوتي. فالعرفان كما هو محفوظ في الأدب الهاجيوغرافي (المناقبي) تراث غربي وفير، ومن أراد أن يطّلع على سير أولياء الغرب Saints والقديسين، فأمامه خزانة غربية حافلة بحكايات الكرامات والمعجزات والخوارق المحفوظة في التراث الغربي الهاجيوغرافي. وهذه المعتقدات نشأت بسبب ما يزعمه رجال الدّين من حلول اللاهوت في النّاسوت، ثم صارت عقيدة تغذّي كل الحكايات ذات البعد التعضيدي، زاعمة أن شيئا مثل ذلك وقريبا منه مازال يحدث بين

[1] سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص : 89.

الأولياء والوليّات، والقدّيسين والقدّيسات. فكانت بعض تجلّيات اللاعقلانية التي ترفض أن يكون النبيّ نبيا وهو يقول أنا نبي، وترفض أن يكون الإله إلاها وهو يقول أنا إله؛ فتقوم هذه العقيدة بتشغيل مختلف العوالم الحكائية التي تدور في فلك الحكاية الأم، مستعملة استراتيجيات شبه تاريخية أو توظّف التاريخ لترسيخ الولي بصفته اسم علم معروف، ثم يتناسل الحكي الأسطوري على نواة من النّثرة الحقيقة[1]. وكلّ ذلك للدفاع عن أوهام الحلول وتمريرها للناس بجماليات فوق عقلانية، تنتهي بهم إلى أن يصدّقوا أن ثلاثة اجتمعوا في واحد، وإذا صار ذلك تناقضا واضحا فبسبب تحكيم آليات العقل، أما باعتماد آليات اللاعقل فالتناقض نظام معرفي أوفى من كل آلية سواه! فلابأس أن يكون الواحد ثلاثة أو خمسة ... شريطة أن يغمض العقل عينيه.

[1] H.Delhaye : Cinque Lecons sur la méthode hagiographique, Société des Bollandistes, Bruxelle, 1934

الفصل الخامس

الدولة الإزعاجية ونقض الدولة الحديثة

1. السياسة بين الضيق والسعة :

ضيق العلمانية وسعة الائتمانية، فرضية حملت الكاتب يستشعر أنه كشف روح الدين وجوهر التعبد، وفهم المقاصد العميقة التي ينشدها الدين لبناء حياة مثلى تخرج الإنسان من شقاء مكابداته التدبيرية غير المستهدية بإرادة الخالق، إلى ما يعتقد أنه سلام شامل تام كامل تنشره الائتمانية على الوجود حين رفضت السياسة تسيّدا وطلبتها تعبّدا. **فالعصمة والتزكية** مدد لتنعم الحياة بأسباب **التدبير الحقيقي** حيث تتوازن الإرادات وتتكامل الغايات، وتسمو المقامات إلى التسيّد بالله عوض التسيّد بغيره. إنه تدبير كُشف غطاؤه فبان تصريفه الإلهي للوليّ فتصرّف فيه تصرّفا مطابقا لتصرّف ربّه، فاستحق أن يكون تدبيرَ حقيقة بالعقل المؤيَّد، وليس تدبير شريعة بالعقل المسدَّد، وليس تدبير وضع بالعقل المجرّد.

لعلّ هذه الإشارات من شأنها أن تلخّص المطلب الرئيس لهذا الكتاب الذي ينشد العبور مما يعتقد أنه أبنية سياسية تجسّد الضيق والعنت كما تجلّيها العَلْمانية والإسلامية غير العرفانية أيضا، إلى رحاب واسعة للبدائل العرفانية؛ والمقصود بالعلمانية الدولة الديموقراطية الحديثة القائمة على مبدأ الانتخابات؛ علما بأن الكاتب يشير أيضا إلى الدول القائمة على التحكّم الفردي متجلّيا في أنواع من التسلّط والاستبداد الناجم عن الثورات العسكرية أو غيرها، وهذه الدولة الاضطرابية كما ينعتها شؤم سياسي لا يختلف معه أحد في كونها كذلك؛ إذ هي بلا شكّ نموذج لا يليق بالإنسانية. فالمقارنة بين تجليات الواقع السياسي بين العالمين العربي والغربي تبين أن العالم الغربي -في الغالب الراجح- دول متقدمة ومرفهة ومستقرة بعيدة عن الاضطراب والاستبداد، أما العالم العربي فهو -في الغالب الراجح- دول متخلفة فقيرة ومتحاربة قريبة من الاضطراب والاستبداد. فيترتب عن هذه المعاينة النظرية نتيجة واقعية ملحوظة لا تقبل خلافها :

النظام السياسي الغربي المُتَّسَد يفضي في الغالب إلى إنتاج دولة قوية؛

و**النظام السياسي العربي** المُتَّسَد يفضي في الغالب إلى إنتاج دولة ضعيفة.

وبناء عليه فشكل التدبير المختل الذي يحتاج وصفة سياسية للنهوض هو نموذج الدولة العربية، أما الدول الغربية فهي في غنى عن الوصفات السياسية البديلة لأنها ناهضة، اللهم إذا وجدت وصفة تبلغ بها حدا من السلامة السياسية فوق الذي تعيشه وتحياه. فالذي ينبغي أن نحتفظ به من هذا التحليل، أن الموجود حضاريا في وضع الحرج السياسي الأكبر هو الدول المسماة متخلّفة؛ أما الغرب فلعله في غنى عن أن يدع مسلكه السياسي الإيجابي المجرّب لفائدة مسلك نظري مفترض، رغم كونه في النهاية نظير لما ساد من نظم في كنف رجال الدين، وبسبب ذلك صار أنموذجا سياسيا قائما على استصفاء تاريخي لنخبة من الأفكار، بنيت على تجاوز ما كانت تعيشه هذه الدول من إقطاعية وإكليروسية واستبداد[1]. فما موقع الأطروحة الائتمانية العرفانية من التطلعات السياسية المعاصرة ؟ وهل تستطيع فعلا أن تفيد المجتمعات التي تشتكي من نموذج التدبير السياسي السلبي الذي يفرز سلوكات الاضطهاد والاستبداد، فينقلب على مستوى مخرجاته الاقتصادية فقرا وإخطاطا وديونا، وعلى مستوى مخرجاته الاجتماعية اضطرابا وجهلا وبطالة ؟ وهذا بالضبط هو ما يبرر تطلّع الكثير من المجتمعات إلى بدائل ديموقراطية يلحظونها عند غيرهم بصفتها بلسما للأدواء المرصودة وسلّما للارتقاء السياسي– التزكّي السياسي، ليتمتّع الإنسان في العالم المتخلّف بشيء من الإعزاز والتكريم الذي يتمتّع به أخوه الإنسان في العالم المتقدّم حتى صارت الأفواج من المتسببين للمحتوب تلقي بنفسها في البحار لعلّها تعبر إلى "الهُناك" حيث حلم الانعتاق؛ وبغض النظر عن وجود الانعتاق المرجوّ هناك أو لا، فالمؤكّد أن شيئا يخرج النّاس من "الهُنا"، ويصوّح بهم عبر الأمواج العاتية خارج بلدانهم. لكنّ النموذج الائتماني الافتراضي دعوة صريحة لقطع

---

[1] نحن لا نزعم أن النموذج السياسي الغربي هو نموذج الكمال الذي ينبغي أن يكون مطلبا للإنسانية، فالكثير من المفكّرين الغربيين أنفسهم ينتقدون ما يعتور نظامهم من آفات وما ينعكس على مجتمعهم بسببه من فقر وجرائم وضلالات، ولكنه في المحصل وعند المقارنة المنصفة أفضل مما هو سائد في غيره من البلدان؛ مما تطعيمه بالقيم القرآنية فسيجعل البشرية نموذجا أفضل وأكمل بلا شك.

الصّلة بالنموذج الديموقراطي الغربي، وبكلّ القيم الإنسانية الناجحة بحجّة أن ذلك النجاح قاصر من جهة الدنيا وخاسر من جهة الآخرة.

وسؤال آخر تستدعيه فروض الافتحاص المنهجي للأفكار هو : ماذا لو ضيّعت الأطروحة الائتمانية فرصة تاريخية أمام المجتمعات العربية لاحتواء نموذج إيجابي وبنّاء في كثير من نواحيه، بجهدها في تطوير حياتها السياسية ويدعم قيم إعزاز وتكريم الإنسان وإطلاق ملكات الإبداع المجتمعي، في ظل نموذج عدل تتنادى شواهده واضحة جليّة في تجارب حيّة معروفة الحدود والعواصم وليست أحلاما أو افتراضات ؟ أي ماذا لو كان النموذج الغربي يحمل الكثير من الصواب، وكان تحليل الكاتب يحتمل الكثير من الخطأ ؟ نحن نفترض أن الكتاب يطوي قوة اقتراحية كبيرة في حجمها دون قيمتها، واجتهادا مندفعا نحو التأصيل بعزم وإصرار كبيرين مع إتلاف جوهري لقيم التحديث والتطوير؛ وعليه أستطيع أن أزعم أن المقترحات المعروضة بديلا للواقع السياسي السيئ قد تؤول إلى بناء واقع أسوأ، أو على الأقل تحتاج الكثير من قواعد دراسة الأخطار والكثير من آليات التخطيط الاستراتيجي قصد توقّع نتائج **المشروع الائتماني** قبل وقوعها، انسجاما مع الحضّ القرآني البيّن على التدبّر والاعتبار ومنع ما ينطوي عليه من ميول للإجهاز على القيم الإنسانية الإيجابية التي تراكمت بسبب الكدح الطويل لتجويد أنظمة الحكم وترقية الممارسات السياسية[1]. أما كوننا ننتقد المشروع –والانتقاد فريضة– لا يعني أننا نطعن في نوايا الكاتب، ونبل مقاصده، واقتناعه الشخصي بكون مشروعه يشكّل بديلا خيّرا، سوف يقوده صفوة من الأخيار الأبرار، الذين يأخذون أنفسهم بوازع ديني قوي يعصمهم من التطاول على حقوق الناس، واستغلالهم والتسلّط عليهم، وركوبهم بالقوة والعنف ضدّا على ما أمر الله به.

---

[1] لا أحد يزعم أن الممارسات السياسية المعاصرة الناجحة بلغت حد الكمال، فهي تنطوي على إمكانية الدافعة لتجويد أدواتها وتحسين نتائجها باستمرار، ومتى لم تطعمها بكمالات الخير والعدل والجمال انسحلت ظلا سلطانيا وارفا يحمي من لهيب الاستبداد والاستعباد.

ولكن هذه التطلعات المثالية والمتوقة، لا تلغي أنها ككلّ مجهود بشري نوايا بحاجة إلى افتحاص حقيقي، حتى تستوي بها المسارات الهادية إلى التدبير الذي ينبغي والذي تحتاجه البشرية (والمجتمعات العربية أحوج الناس إلى ذلك) للارتقاء بشؤونها الدنيوية. كما أن الحاجة إلى نقد مشروع الائتمانية ماسّة لدفع ما تضخم فيه من دعاوى تخرج التدبير عن سياقه الإنساني إلى سياقات خارج بشرية، أو على الأقل يكون الكتاب مسؤولا افتراضيا عن منزلقات ممكنة قد تهوي بالعقل الإسلامي، وتغرق التجربة السياسية العربية في عقود من الركود؛ والكتاب لا ترد فيه أي احتياطات منهجية لدرء هذا الانزلاق المفترض نحو طهرانيات لا يمكن قياسها والتثبت من صدقيتها : (الكمال، التزكية، الوازع، العاصم).

العمل على التجديد في الأفكار والمعارف بذل محمود شرط أن لا يؤول إلى نظرة حاسمة تعتبر العالم كتلة من المساوئ أنشأتها جزئيات من الخطايا والدّنايا، وعليه ينبغي تفكيك هذه الكتلة السيئة لإنشاء بناء حسن جديد والتعرّض لتلك الوحدات والجزئيات بالنقض والهدم الشاملين لإنشاء بدائل جديدة؛ الأجدر بالعقل العربي أن يختار وينتقي، ويحلّل ويصفّي، ويأخذ ويدع، ويجتهد ويبدع، إعمالا لآلية الاحتواء والتجاوز كما ينص عليها القرآن (التصديق والهيمنة)، وتحقيقا للأبنية المرنة القادرة على الصمود كما تثبت التجارب الحضارية الناجحة. فالأفكار المرنة هي القادرة على البقاء لأنها قابلة لاحتواء كلّ أنواع النقد متى كان بنّاء، وتجديد ذاتها باستدراكات تجيئها من غيرها. فمسح الطاولة ليس دائما مطلوبا، ولا هو دليل على قوة الحجّة ووضوح المحجّة، فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول : (إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)[1] مبيّنا أنه ليس معنيا بمسح كلّ شيء كان قبله، ولا بتصفير عدّاد القيم ليقال بدأ الخير كلّ الخير من هنا؛ بل تحدّث عن مبدأ يؤسس لمنهجية (التتميم)، حيث يكون الإقرار بوجود خير سابق حافزا على احتوائه ضمن منظومة القيم الجديدة وتجاوزه بما سيكتسبه من فعاليات ضمن نسقية سياقية تختلف عن سياقه الأصلي

[1] أخرجه أحمد، والبخاري في الأدب المفرد واللفظ لهما، وفي رواية أخرى : "إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق". قال الألباني: صحيح.

وبيته التي انتزع منها. ولو جاز لأحد أن يتعالى على الفضائل ويزعم أنها لم تبدأ إلا به لكان النبي الخاتم، ولكنه ما دعا لذلك ولا هدى إليه؛ بل بيّن أن في العالم مكارم أخلاق مثل التي جاء بها وسابقة في الزمان على منظومة القيم الفاضلة التي يبشّر بها، فيكون ما جاء بـــه، لا يستهدف اقتلاع كلّ شيء سابق بمجرّد البحث عن التميّز أو الاستعلاء؛ بل يستهدف أن تتسق القيم الخيرية النّاشئة السابقة وتتساوق وجاهتها في المشروع اللاحق. فهل ينبغي أن نضرب اليوم صفحا عن كل الخير الذي ينتجه غير المسلمين ؟ أم نحن معنيون باعتماد منهجية التتميم والتطوير للمكارم السياسية بلا إحساس بذنب أو تأثيم، لأن الفضائل إذا تعارفت توثّقت عراها ووسعت دائرتها وعضّد بعضُها بعضاء فتقلص دائرة القيم السلبية وتضيق؛ وهذا لا يفيد اختناق الشرور والمساوئ أو الرّكون للضّلال والانحراف، ليس ذلك مطلوبا ولا لازما لما كان الإنسان مُزوّدا بالقدرة على الاختيار والتخييل، مدعوّا أن يتطلّع إلى الأعلى بإرادة حرّة.

أما أن يكون البحث دأبا لنقض كلّ شيء حديث، ونبذا لكلّ القيم التي لم تنبت في الأرض غير العربية ووصمها بالسلبية؛ فهذاسلوك يجافي العلمية والموضوعية وروح الأكاديمية؛ بل يجافي مقاصد الدين متجلية في الآلية القرآنية العظيمة التي تدعو للاحتواء والتجاوز، فالقرآن لم يكن مهيمنا حتى كان مصدّقا، والصحف المطهّرة فيها أيضا كتب قيّمة، والخير الموجود لا يزال ويُستأصل وإنما يبنى عليه ويضاف إليه.

2. الدولة بين التسيّد والتعبّد :

الذي يزعم أن الدولة الحديثة في بعض تجلياتها الرفيعة شرّ مطلق، وأنها تتناقض مع قيم الإسلام عليه أن يثبت ذلك بالبيّنة. وإلا كان صاحب دعوى تطلب من الناس أن يصمّوا ويعموا عن كل هذه الفيوضات من حسنات المدنية الحديثة على ما فيها أيضا من قبح وشرور. ونحن نربأ بالكاتب أن يقع في شيء من ذلك حين ينعى الممارسة التدبيرية للدولة الحديثة، ثم لا يستحضر غير الدول المستبدة أو سيئة التدبير سواء الانقلابية أو

الانتخابية، وهي نماذج منتشرة في العالم العربي وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، ولا يستحضر نماذج من الدول الانتخابية الديموقراطية الوجيهة، فجاء حكمه على الدولة الحديثة قاسيا على هذا النحو :

"لقد عرفت المجتمعات عبر تاريخها المديد، هيآت تدبيرية مختلفة، إلا أن 'الدولة' تعتبر الصورة الحديثة التي اتخذتها الهيئة التدبيرية، وتتحدد بكونها تستأثر باستعمال القوة والعنف؛ وبهذا، تكون **الدولة الحديثة عبارة عن هيئة تدبيرية مكونة من أقوى وأعنف المعتدين الذين يحيطون بالمجتمع كله** (...)

والواقع أن استحكام صيغة التسيد الكامل على المجتمع يضر بالممارسة التدبيرية بقدر ما يضر بالوجود المجتمعي؛ وبيان ذلك أن التدبير التسيُّدي الحديث، مهما أحيط بالدساتير والحقوق وغيرها من القيود، لا ينفك عن الظلم، لأنه قائم في أصله على **منازعة السيادة الإلهية**؛ ولا أظلم من هذه المنازعة، لأنها لا تُحرِّر الإنسان كما تحرِّره السيادة الإلهية"[1].

الدولة الحديثة، إذن، قائمة على **الظلم**؛ وسبب ذلك، وسبب كونه متأصلا فيها، هو منازعة السيادة الإلهية؛ وعليه، فالدولة التي ستقتلع الظلم من جذوره هي الدولة التي ستقيم السيادة الإلهية ولا تنازعها، وهذا يقتضي نتيجتين :

- **إما إقامة السيادة الإلهية بالشريعة، أي أن يسود الله بشرائعه.**
- **أو إقامة السيادة الإلهية بالحقيقة، أي أن يسود الله بذاته من خلال ولي.**

أما إقامة السيادة الإلهية بالشريعة : فينبغي أن يتحقق باجتهاد الفقهاء لاستنباط المراد الشرعي، ثمّ تنزيل النموذج السياسي الموافق لمقاصد الشريعة بحسب الاستدلال القائم على استنطاق النصوص بآلية العقل المسدّد ليكون نموذجا سياسيا لا ينازع السيادة الإلهية. لكنّ هذا غير مجدٍ ائتمانيا، لأن الاجتهاد ما دام مستندا إلى العقل فسيظلّ في دائرة الإنتاج الشكلي. والكاتب يرفض بوضوح لا لبس فيه كل الأفكار **الفقهوتية** بتعبيره، لأنها

[1] روح الدين، ص : 303.

مستخرجات شكلية مصدرها الحقيقي عقل الفقيه وليس مصادر التشريع، وهذا العقل، باعتبار ائتماني، يفتقد الأهلية الإدراكية الكاشفة للمراد الشرعي، بسبب وقوفه عند عتبة **الأمرية** (الاستخلاص الفقهي العباري-الظاهري)؛ وعليه فلن يتمكن من الوصول إلى حقيقة التدبير السياسي الذي لا ينازع السيادة الإلهية حقيقة.

أما إقامة السيادة الإلهية بالحقيقة : فهو ما ينبغي، ولا يكون مقدورا إلا للصوفية الكمّل، لأنهم **فقهاء** آمرية يتاح لهم من العلم والإدراك بواسطة الكشف توالٍ يمتزج بالسلوك والعمل ليطوي نتائج العقلين المجرد والمسدّد، ثم يرقى بالعقل المؤيد إلى مدارج الغيب يفتح عوالم الممكنات، وهي أرحب بكثير من عوالم الكائنات، فيصير التدبير أمرا إلهيا وتصريفا ولائيا؛ فإذا قام هؤلاء المُنْتَجبون[1]، المنتخبون غيبيا، بتفعيل تدبير سياسي صار موافقا التدبير الإلهي لا ينازعه، لأن قولهم قول بالله من خلالهم، فهم مرآة خلق تجلّى من خلالها مراد الحق؛ إذ ليسوا كفقهاء الأمرية ممن يفقهون ظاهر الشريعة، بل يفقهون باطن الشريعة أي الحقيقة، حتى إنه لا احتمال عندهم لإخطاء مراد الله؛ كيف والله يصرّف أفعاله من خلالهم.

عن أي دولة يتحدث الكاتب ؟

هل حقيقة الواقع فعلا هي ما ينقله توصيفه حين قال "**والواقع أن**"، أم تقابلات يمليها اختناق تصور خاص للدولة المنشودة والتي حاولنا استعراض بعض ركائزها آنفا، وهي لا يمكن أن تكون إلا صورة ذهنية نقيضا لواقع الدولة التي يرفضها :

- لا تستأثر باستعمال القوة والعنف؛
- مكوّنة من أشرف وألطف المتسيدين الذين يحيطون بالمجتمع؛

[1] سيكون **المنتجبون** في الفكر السياسي الصوفي معادلا **للمنتخبين** في الفكر السياسي العام، ويمكن أن نتحدث عن "**الانتجاب**" بديلا عن "**الانتخاب**"، وهو حدوث اختيار لصفوة آمرة لا يختارها الناس ولا يختاروها ولا ينصبوها، وإنما يختارهم إرادة غيبية وتصطفيهم، والذي سيحدد ذلك ويقرّه هو الشيخ الولي القطب، لأنه على تواصل مع عوالم الغيب وعلم بمراد الله وأمره. وأما قول الكاتب إن المجتمع الصوفي سوف يكون فقيه نفسه وسيختار من بينه أشرف أعضاء المجتمع، فهو بدون آليات واضحة، اللهم إذا كان سيمتلك الانتخاب بالتصويت، وإلا فالمستفاد هو الانتجاب بالإدراك الباطني.

- لا تحاط بالدساتير ولا بالحقوق ولا غيرها من القيود؛
- لاتنازع السيادة الإلهية.

إنها صورة ذهنية يمكن استنباطها بآلية التقابل، فمن خلال ما يرفضه الكاتب نستشف ما يقبله ليكون دولة، ولكن لن تتم لنا الحجة بهذا الاستخلاص المضمر، حتى نرى ملفوظات صريحة تبني معالمها المرجوّة، وقبل استعراض صور من ذلك لا بد من الاستدراك بما يلي :

لو ذهبنا نعدّد حسنات المدنية الحديثة لوجب إنشاء كتاب خاص في التحول الإنساني الكبير من الإذلال إلى الإعزاز، ومن الفوضى إلى النظام، ومن الاتّساخ إلى النظافة، ومن الجهل إلى العلم، ومن السيبة إلى القانون، ومن الفقر إلى الرفاه ... هل هذا يعمّ العالم كلّه، والناس أجمعين، طبعا لا، ولا يقول بذلك عالم؛ هل معنى هذا أن هذه النجاحات الإنسانية ينبغي أن تُحمل الناس يستغنون عن الله، طبعا لا، ولا يقول بهذا إلا جاهل؛ هل الاعتراف بالمنجزات البشرية الإيجابية تهديد للدين الإسلامي، طبعا لا، ولا يقول بهذا إلا متنطّع. محاولة طمس معالم الخير الموجودة في الأنظمة والمساطير الحديثة ليست من القسط المظنون بأنصار الموضوعية؛ ثم هي، شئنا ذلك أم لا، تتسع كونيا شيئا فشيئا وتطول عوالم جديدة في كل حين، والكثير من عشاق **التحرر والعبادية** يناضلون لاستنباتها بديلا عن **الخنوع والعبودية**، وهم يدركون توافقها في كثير من تجلّياتها مع مقاصد الشريعة ومطالب العقل السليم؛ أما تزييفها أو الافتئات عليها بحجة أنها لم تنبت في أرض إسلامية أو عربية شهادة زور لا يقبلها الله، حتى لو كان ذلك بداعي التقرب إليه؛ إذ التقرب بغير العدل لا يعد تقوى في ميزان الله، بل هو جريمة أخلاقية :

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله، شهداء بالقسط، ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا، اعدلوا هو أقرب للتقوى، واتقوا الله، إن الله خبير بما تعملون﴾ المائدة : 8.

ثمة شقشقة ائتمانية واضحة النوايا لانتزاع الناس من متطلبات المادة، والرضوخ لدواعي الجسد؛ جعلت الكاتب يلاحظ أنهم يُفْرِطون في الهيام بمقامات طارئة ونسبية؛ ويشْرُدون عن

متطلبات الروح، حتى فُتنوا بغفلة ضارية ألبستها الحضارة بهرجا وزخرفا سحرت بهما عقول الناس، كما سحرت الحبال والعصيّ أعين الناس يوم حشرهم فرعون ضحى، فأجلبت عليهم بخيلها ورجلها فعل الشيطان، ثمّ أسقطتهم في مطبّ النسيان. لذلك أنشأ الباحث **فلسفته الإئتمانية**، إذا جاز هذا التعبير، لينتشل عقولا سادرة، هي في أمسّ ما تكون حاجة لاستعادة ذاكرتها الروحية. كلّ هذه الأفكار إذا فارقت مقام السياسة، وانضبطت للمقاييس وبالمقاييس الشرعية حتى لا تخرج إلى الغلوّ الروحي –الرهبنة– مفيدة في التمكين لحسن الخلق، وحسن الإقبال على الله، والعيش بحسن الآخرة في كلّ التصرّفات الدنيوية؛ وكلّ ذلك مطالب قرآنية لا غبار عليها، تنعى المتعجّلين العاجلة الذين لا همّ لهم سوى الدّنيا. فالأخلاق أساس متين وركن مكين من أركان الدين، وعماد لا يقوم للمجتمعات شأن بدونه؛ ولكنّها الأخلاق وكفى، لا هي رهبنة ولا هي وحدنة، وهي التي كانت موضوع ثناء من الخالق على أشرف الخلق :

﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ القلم : 4.

ومن السعي للآخرة، إقامة العدل في الدّنيا (**السياسة**)، وهو لا يقوم حتى يكون الولوج إلى الخيرات الرحمانية متاحا لكلّ عباد الله (**الاقتصاد**)، وهؤلاء غير العبيد الذين لم يتحرّروا نفسيا وروحيا ومادّيا من الخضوع للحجر أو الشجر أو البشر؛ العباد لا العبيد جماعات من الأحرار لا تستأثر فئة منهم بالخيرات وتزعم أنها أوتيتها من دون الناس؛ بل يساهمون باجتهادهم وابتغائهم، ثم يحسنون التوزيع في ما بينهم، ليعمّ الأمن، والسلم، والمحبة، والإخاء، والسكينة (**الاجتماع**). ونستطيع أن نصوغ هذا التعالق بين المكونات المذكورة في شكل تعريف واضح للسياسة : **السياسة هي تدبير الاقتصاد لمصلحة الاجتماع**. وحتى لا يكون الإنسان متدنّيا للمادة المصّرف، يأمره الدين أن لا يعتبر ذلك المطلب الدنيوي الأولي نهائيا، وإنما مقدّمة لشيء آخر خير وأبقى.

الإنسان إنسان، وقصص الأنبياء توضح لنا أن متطلباتهم متوازنة جدا، ومع أنهم المبشّرون بالغيب المشوق، ورسل الله إلى عباده بما أعدّ لهم في الدار الآخرة، ما دعوا إلى نبذ

الدنيا، وترك النظام والتنظيم، ونبذ الألواح والقوانين والتشريعات، والاستعاضة عن ذلك كله **بالوزاع الداخلي** دون الخارجي، وبالعصمة التزكوية، والتسيُّد بالوجدان، بَدَلَ السُّلطان والبرهان؛ ثمة حدودا وتشريعات ونظما ومساطر لابد منها، وبإزائها الترشيد والتوجيه والدعوة والوعظ والتحفيز. أما الغُلُوّ في أشواق الروح، فهو كالمغالاة في مطالب الجسد، كلاهما إزعاج وإرباك وتشويش وإحراج للإنسان عن سوائه الآدمي.

3. الإزعاج بديلا عن الانتخاب :

لا حاجة إلى المقارنة بين **الانتخاب والاضطراب**، فالفرق بيِّن محكم، والبون جليٌّ واضح، فالاضطراب الذي هو مظهر من مظاهر التسيّد، عدوان على حقوق الناس، لأنه يحرمهم من مساءلة من يحكمهم، والعبرة فيه بأهواء المتسلِّطين ورغبات الانقلابيين، رغم أن الكاتب ساوى بين الاضطراب والانتخاب في التشريعات والقوانين، وهي مســـــاواة لا تجوز على الجملة :

"إن المقاومة التزكوية ليست مقاومة سلطانية تلجأ إلى الثورة أو التمرّد أو الانقلاب للتسيّد على الناس، ولا برهانية تلجأ إلى الانتخاب، وإنما مقاومة وجدانية تقصد التعبد لرب الناس"[1].

- أدون التجارب السياسية، هي دولة الطغيان (الدولة الاضطرابية)؛
- تليها دولة البرهان (الدولة الانتخابية)؛
- أفضل التجارب السياسية، دولة الوجدان (الدولة الإزعاجية أي الدولة الصوفية العرفانية).

الكاتب يريد أن يشتغل الصوت الوجداني في مقاومة كل أشكال التسيّد، وهو محق كليًا في كون جوهر الإنسان ونسقه لا يمكن إخضاعه مهما كانت قوة **التسيّد** ودرجاته،

[1] روح الدين ... ص : 296.

فالقلب شيء مكنون، والعبادة إنما تحصل بذلك **الجوهر المكنون**، أي **"اللب"** بتعبير القرآن، ويمكن إخضاع كل شيء بالسيادة والجبر، ولكن لا يمكن إخضاع اللب إلا بالاختيار الحرّ. وهذا سرّ إعلان القرآن مطلق المشيئة لبناء الخيار الإيماني، لأن الحساب في العقائد إنما يكون على ما يطويه الجوهر والقلب المكنون، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر؛ إذ ما من سبيل ،حقيقة، لإكراه الناس حتى يؤمنوا، وما من سبيل ،حقيقة، لإكراه الناس حتى يكفروا؛ ولكن يمكن حملهم على إظهار شيء خارجي يكون مظهر إيمان أو مظهر كفر، لكنه لا يتطابق مع حقيقة ما يضمرونه ويكنّونه.

أما في المجال السياسي فلا بد أن يكون القانون هو ترجمة الطموح البشري إلى السمو المنشود، فيتحول ذلك الطموح إلى دساتير ومساطير وبنود وفصول، وهذه البنود هي متطلبات معنوية في الأصل، تحرسها قوانين مادية لتجعلها ملموسة، فترتب الجزاءات على شيء الأصل فيه أن يكون **خُلُقاً**، لكن إذا لم يكن صار **جزاءً**، ومن كان صاحب خلق (وازع داخلي) لم يحتج إلى قانون يزجره (وازع خارجي). أما إقامة الفصل بين **القانون والوجدان**، وزعم إمكانية الاستغناء عن فصول القانون بما هي وازع خارجي، **بالتزكّي** المستعصم بالوجدان، فهو مغامرة غير محسوبة العواقب، والجرار إلى أحلام وطموحات لا يضرّها إقامة القوانين إذا صدقت واستعصمت، وينشأ ضرر عظيم إذا كذبت، أونكصت، أو أخطأت، أو توهّمت :

"التسيد الناتج عن الاضطراب يعتمد في رقابته للمحكومين على الوازع الخارجي الذي يضبط سلوك المحكومين، متمثلا في مسلسل القوانين والتشريعات والجزاءات التي لاتنتهي؛ أما التسيد الناتج عن الانتخاب، فيضيف إلى الوازع الخارجي الذي يضبط سلوك المحكومين، وازعا خارجيا أعلى يضبط سلوك المسؤولين، متمثلا في جملة من الآليات والقيود التي تمنع الممارسة التعسفية للسلطة كـ"الفصل بين السلطات الثلاث : "التشريعية، والتنفيذية، والقضائية" و "الحقوق الفردية" و"سلطة القانون"؛ غير أن هذين الوازعين، مهما زادت قوتهما واتسع نطاقهما، فلن يبلغا مبلغ الوازع الداخلي في كفّ المحكوم عن ارتكاب

المخالفات، وكفِّ المسؤول عن سوء استعمال السلطة، بل قد يؤديان إما إلى نقيض مقصودهما ...، وإما إلى سلوك طريق التحيّل ..."[1].

اتضح الآن أن طه عبد الرحمن غير مطمئن لأسس **الدولة الحديثة**، تشريعا وتنفيذا وقضاء، فهي عنده بين قصور وتقصير، والكمال بعيد عنها، أو هي منصرفة عنـــه، لا تُدرك الســـبيل الحق إليه، وهو سبيل **التنمية الروحية** (الوازع الداخلي)؛ أما مراكمة المنجز المادي، فليس سوى قوّة مصطنعة إلى حين، لا تدفع عن هذه الدولة عاديات الاضطراب والاحتراب. ويقصد الكاتب **بالوازع الداخلي** إحكام الضمير لدى المحكوم والحاكم، لينضبطا سويّا للقوانين بمقتضى هذا الضمير الحي الذي يستحضر الوجل من الله، ويعرف أن ما يأتيه من موافقات أو مخالفات هي واقعة تحت أعينه ومراقبته، ثم إن الرياضة الروحية المستمرة التي تكون تحت إشراف شيخ كامل، ترفع الكفاءة الروحية باستمرار للمساعدة على بلوغ ذلك المقام. فالحاكم بهذا الانتماء الروحي لن يتسلّط ولا يتصوّر في حقّه التسلّط، لأن السلطة عنده عبادة وليست سيادة. والمحكوم هو الآخر يلتزم بالقوانين قابلا أن يخضع للأحكام قربى إلى الله وزلفى، وليس خضوعا للحاكم أو للقوانين. إنه الحلّ الأمثل لتجاوز سلبيات نماذج الحكم الحديث؛ فلنستعرض بإيجاز أصناف الدولة كما يعرضها الكاتب في **تيبولوجيا** فلسفته الائتمانية :

- **الدولة الاضطرابية؛**
- **الدولة الانتخابية؛**
- **الدولة الإزعاجية.**

الأولى والثانية سلبيتان مرفوضتان ائتمانيا، والأخيرة إيجابية مقبولة ائتمانيا.

[1] روح الدين، ص : 300.

1.3. دولة الاضطراب، أو النموذج الديكتاتوري :

الدولة التي تقوم على أساس الاضطراب (الثورة، التمرد، الانقلاب)، دولة تقوم على الناس **بالسلطان**، وتفرض عليهم جملة من القوانين تحكمهم وتركبهم بها جبْـــرا، ولا تـــسمح لهم بمراقبة الحاكمين ولا بمراجعة القوانين؛ إنها دولة الاستبداد فيها بيّن، والتـــسلّط صريح.

واعتراض الكاتب على هذا النظام مقبول بيّن الحجة لا يقبل مماحكة، بل البشرية كلّها تقرّ بذلك وتعرفه، وتجتهد لتقليص مساحته الكونية، هذا النموذج غارٌ عالق برداء المدنية الحديثة لا تطهُر إلا بالغسل منه. فلا داعي لتطويل الكلام إذن.

2.3. دولة الانتخاب، أو النموذج الديموقراطي :

دولة تقوم على أساس انتخابات حرّة ونزيهة (افتراضا في دول، وحقيقة في أخرى)، تحكم **بالبرهان**، وهي بدورها تحكم من خلال جملة قوانين وتشريعات؛ وحاصل الفرق بينها وبين الأولى، أن ما تسنّه جملة تشريعات تمنع تعسّف الـسلطة (وهي لا تمتنع حسب الكاتب)، وتدرأ ركوب الناس بأجهزة الدولة (وهي لا تُدرَأ). ومما يتيح لها بلوغ ذلك المطلب العزيز والاقتراب من تلك الغاية النبيلة، الفصل بين السُّلط الثلاث المذكورة، والمزيد من الاحتياط بترسانة من الحقوق واللوائح الخاصة بحماية الإنسان، وأيضا الحيوان والنبات مما لم يذكره الكاتب، وجعل سلطة القانون فوق كل أحد، والناس كلهم سواسية أمامه. يعترض الكاتب على هذا النظام بحجة أن هذه القوانين مهما بلغت لِتَنْزِعَ النّاس عن ظلمهم فليست وازعة، ومهما اجتهدت لتمنع غيّهم فليست مانعة، لأن أشكال الحيل المستعملة تجعل الحاكمين والمحكومين على حد سواء يراوغون الأحكام والقوانين، ويصلون إلى ارتكاب المخالفات للقوانين **محكومين**، وإلى ارتكاب التسلط والتجاوز في حقوق الناس **حاكمين**. والحل في نظره هو ،إذن، **الدولة الثالثة**، فهي وحدها باستطاعتها تجاوز تلك العقبـــات، ما دام مصدر العقبات في الأساس أخلاقيا روحيا. وقبل أن نستعرض النموذج الثالث المتمثل في **الدولة الإزعاجية المتزكّية الفاضلة**، لابد من الاستـدراك بمايلي :

إن الكثير من الدول اليوم طورت آليات للمراقبة والتدقيق والمحاسبة، وعلت بالقوانين إلى حيث صارت مانعة من الشطط، وهي ما تزال منفتحة على إمكانيات تطوير فضلى، كما أنها أحكمت بناء آليات معنوية مؤثّرة، بالموازاة مع آليات زجرية رادعة، ومنها:

– السلطة الرابعة، حيث صار المسؤولون تحت أضواء المراقبة الكاشفة، وموضوعا للرقابة الجماعية المشاعة، فإذا حدث منهم خلل أو تطاول، سرى ذلك في عموم الناس فنشأت من تلاحم استنكارهم، وتظافر تحفّزهم، قوة معنوية زجرية، تسرّع إعمال القوانين وإنفاذها، لما تجيش من استنكار العموم؛ والذي لا يخشى القوانين يخشى نتائج الاستهتار بها، وهذا أحد أدوار الصحافة والإعلام كسلطة رابعة رادعة.

– رفض تزكية المسؤولين المتصدّرين للحكم، واستنكار المبالغة في التقديس لهم، حتـــى لا يكون ذلك ضمانا لتجنب المساءلة والحساب، لأن النّفاج في الذوات وتضخُّمها (وهذه هي السمة المميّزة للمدبّر الائتماني) يمنع مساءلتها، ولذلك تراهم يبالغون في مراقبة المسؤولين، ويجعلهم أقل تميزا بحريتهم من عامتهم، فقد يؤاخذون المسؤول بمـا لا يُلتفت إلى مثله لو صدر من العامة لأنهم يرونه ممثلا لضميرهم الحاكم، وعنوانا لشخصيتهم الجمعية[1].

ومن ذلك أيضا اعتماد المبالغة في تمثيل المســؤولين بالرسم والتصوير والمشاهد (الكاريكاتور، الكهنيول)، والهدف ليس هو الحط من أقدارهم أو تدنيسهم، بل عدم السماح بنفاج شخوصهم وتضخم ذواتهم، فيمتنع سؤالهم وتستحيل محاسبتهم، بحجة التزكية والترقية والرفع فوق مقامات الإنســانية. ولعل ذلك السلوك الحاد من الصحافة والرأي العام، هو ردّ فعل ضد ما كانت عليه السلطة المشدودة إلى الكهنوت من استعلاء، وما أساءت به إلى الناس وهي تركبهم ظلما وهضما مدة طويلة، لا تراهم إلا عبيدا وأقنانا. وإذا كانت الثقافة الإسـلامية قد ترى ذلك تحريما غير مقبول، فإنها ترى تضخم الذوات أيضا غير مقبول.

---

[1] بيل كلنتون على فضله واجتهاده غير المســبوق لصالح التمكين لأمريكا، وجعلها قوة عظمى لا قوة في العالم توازيها، حتى نشأ من جهده الذي طموح لإعلان مرحلة القطب الواحد؛ كل ذلك لم يمنع عرضه على المساءلة في الكونغرس لأسباب أخلاقية.

4. الدولة الصوفية أو النموذج الإزعاجي :

1.4. الإزعاج ونهاية التاريخ :

إذا كان **فوكوياما** يزعم نهاية التاريخ عند الأنموذج الرأسمالي، فالتاريخ الائتماني يعتبر آخر محطاته هي الدولة التزكوية التي يسيرها المعصومون، فهؤلاء أدركوا كنه السياسة وحقيقة التدبير إدراكا بالكشف والتجلّي وليس بالتحليل والاستنباط، وعليه فما حقّقوه هو أسمى ما يمكن أن يتطلّع إليه الإنسان؛ فإذن هذه آخر محطّات التفكير السياسي. ويترتب على هذه الفرضية عدم جواز الاعتراض على تدبير **فقهاء الآمرية**، لأن معارضة هذا التدبير يكون في المظهر معارضة لهم وفي الجوهر معارضة له (الله)، إذ هم بصفتهم **الآمرية** إنما ينوبون عنه في تنفيذ مراده، لأن ممارساتهم الروحية ورياضاتهم السلوكية، ومكابداتهم الصوفية، مما هو معروف ومنصوص عليه، صعدت بهم إلى حيث تبوّؤوا تلك المنزلة الرفيعة فصاروا مع الله في شدّة تدبيره. لهذا كان انزعاجنا من المنظور الائتماني كبيرا كما أسلفنا، **فالدولة الإزعاجية** التي أرادها الكاتب تتويجا سياسيا للمكابدة الصوفية، تجهز على كل الافتراضات الممكنة لوجود شيء اسمه "**المعارضة**"، وتعود لتغلق مفهوم الدولة على الوجهة الواحدة في النظر والتصور الواحد **للحاكم الآمري**. ومعنى هذا إجهاز على حداثة سياسية أبلت البشرية في إقامة معالمها وجعلت إمكانيات نقدها وتعديلها وتطويرها ممكنا دائما؛ لكن التدبير الائتماني إبداع يسدّ كل منافذ النقد والمراجعة؛ إنه عبارة عن منظومة عرفانية مغلقة، سندها من الله وبه وإدراكها بالعقل المؤيد، وهو أسمى تجليات 'روح الدين'.

وحيث امتنع تحليل الائتمانية بضوابط الثُنيّة التي يكشفها العقل المجرّد، وضوابط الخبر الشرعي الذي يحيطه العقل المسدّد، فقد صارت أفكارا سديمية لا تُنال بالنقد والتحليل والمراجعة، فضلا عن أن يَرِدَ بشأنها اعتراض من مُعارض. فالاعتراض والتصويب يكونان ممكنين لو وجد من يقدر على أن يكون كفوا **للفقيه الآمري** أي للقطب الصوفي، والحال أن هذا القطب شأنه شأن الله ليس له كفوا أحد. فمن يبلغ درجة **العقل المؤيد** في إدراك ممكنات الغيب وتفعيلها، أي إخراجها من محتمل الوقوع

للمقدور لله، إلى واقع يَظْلِمُ بتشبيه القائمة الآمري فيحصل. بمعنى أوضح إذا أراد فقيه الآمرية الصوفي حدوث شيء، سيحدث ولو كان خارقا للعادة، لأن العادة إنما هي ما تعوّده الناس، أما الصّوفي فيمكن أن يحدث أشياء أخرى لم تكن ولكنّها ممكنة، ومن أنكر ذلك فكأنما أنكر قدرة الله على فعل كل شيء. لا أريد أن أسترسل في تقديم دعاوى الائتمانية، لأن ذلك قد يطيل الاستدلال أكثر مما ينبغي، خصوصا وأنها دعاوى قديمة قيلت بصيغة جديدة، ومن اطلع على كتب القوم فسوف يدرك ذلك جليا، رغم محاولات إتلاف أنوية المقولات الصوفية العتيقة بحياكة معجم جديد وإعادة تشغيله باستدلالات تقوم على الاشتباك مع الأفكار الحديثة، قبل استعادة تلك المسلّمات الصوفية نفسها في حلّة مغايرة. هذه الأبعاد العرفانية المبثوثة في طيّ الائتمانية ستؤول إلى إلغاء النسبية الفكرية والعلمية، والإطاحة بتكافؤ قدرات الاجتهاد، وسوف تمنع الائتمانية بهذا المعنى مراجعة الأفكار وتصويبها، خصوصا وأنها اجتهاد عباري لنقل تجربات هي في الأصل إشارية، فالمراجعة والتصويب أدبيات تنتمي لمقتضيات الظاهر الظنّي، وليس لحقائق الباطن القطعي؛ فالذين سيتصدّرون للعمل السياسي سيكونون بقدرات خارقة مستمدة من الله، وكل اعتراض عليهم هو خسارة وبغي وعدم توقير لأهل الله؛ ألن يكون هذا هو الكهنوت بكل عُجَرِه وبُجَرِه يتجدّد ؟

تؤسس الأطروحة الائتمانية عنفوانا جديدا للدولة الدينية، دولة شمولية حكّامها أزكياء يستخرجون الأحكام بتأييد إلهي مباشر، فلا يعقل في حقّهم أن يرتكبوا التسلط، ومحكوموها أزكياء مطيعون يخضعون للأحكام حباً وعبادة، فلا يُظَنّ بهم أن يرتكبوا المخالفات؛ وهكذا تكتمل صورة مجتمع بشري يُقبل على طاعة ولاته الأولياء ليأتمر بأمرهم الذي تتنزّل به عقولهم المؤيّدة. وإذا شاء الآمريون أطعموهم وإذا شاؤوا منعوهم، ولا يجوز الاعتراض على حكم الله وأرزاقه، وكل ما عليهم أن يفعلوه أن يطلبوا من هؤلاء الأزكياء أن يرعوهم ويشفعوا لهم، فيكونون لهم ظلّ ولاية في الدنيا ونجاة أبدية في الآخرة. ولعلّ هذه، في نظرنا، أفكار نراها تناقض تعاليم قرآنية بليغة تمنع إنفاذ تدبير للمواشي والقطعان على الإنسان، وحتى رسول الله صلى الله عليه وسلّم لم تُجِزْ له تعاليم القرآن إسقاط العقل والسمع

في سياق التدبير، وجعل الممارسة السياسية اتّباعا أعمى، بل الأصوب هو ترقية السلوك الجماعي بالنّظر والتحليل، حتى يتم إدراك الصواب ليكون الاتباع خارج أنساق اللعولية والانقياد الأعمى :

﴿يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا وَاسْمَعُوا﴾ البقرة : 104.

فالله حرّم على المؤمنين جميعا ما كان حرّمه على اليهود أيضا، وهو الاتباع الأعمى بدون استبانة الحجة، وذلك بنوع من الجِدّ الذي يدرك مسؤولية المعرفة، ويربط تلقّيها المسؤول والجاد بمصير عظيم، فلا مجال للعبث والهزل، ما دام الإنسان مسؤولا عن سمعه وبصره وفؤاده ولا ينبغي أن يُقاد بمقوّد، فلنتأمل هذه الآيات البينات :

﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليّا بألسنتهم وطعنا في الدين، ولو أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا، لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا﴾ النساء : 46.

هؤلاء يقيمون حوارا قائما على الهزل والمكر والخبث، في سياق يستدعي التدبر والتفكر والنظر في ما يعرض عليهم، ثم إذا كان لديهم ما يعرضون فليعرضوه بأدب وجدّ، لا عيب في ذلك ولا تثريب عليهم، لكنهم يلجأون إلى خبث غير مقبول :

أولا، بصفتهم جهة استقبال : يقولون "سمعنا وعصينا" : وهذا هو العبث عينه أي مهما قلت فنحن سنعصيه ولا يهمنا حقيقة ما تقوله، ولكننا عازمون على رفض كل ما تسمعه مسبقا.

ثانيا، بصفتهم جهة إرسال : "يقولون واسمع غير مُسْمَع" : وهذا قمة الخبث والسوء في التواصل، أن تطلب ممن يسمعك أن لا يكون سمع، فكأنهم قالوا : اسمع لا سمعت !

وهذا الأسلوب لا تنهض به معرفة ولا تترتب عليه مسالك للسمو بالفعل الإنساني. ما هو البديل الذي يقترحه القرآن وماذا يمكن أن نستفيد منه ؟

أولا، بصفتهم جهة استقبال : الأجدر بهم أن يقولوا "سمعنا وأطعنا" أن يسمعوا بحسب مقتضيات طلب الحق، أن يسمعوا الدعوى باحترام وحقّ كامل؛ ثم يقولوا أطعنا بعد أن يسمعوا. والحقيقة أن بعد السمع والتحليل الجاد للمعطيات المعروضة، فالأصل في الجواب أن يكون :

احتمال أول : سمعنا وأطعنا أي قبلنا؛

احتمال ثان : سمعنا وعصينا أي رفضنا.

ولكن القرآن يسقط الاحتمال الثاني، فرغم أنه يتيح للكافر أن يكفر، إلا أن كفره أو رفضه لا يتعلق بنتيجة تحليل موضوعي للدعوى الإلهية، بل لا يمكن أن يكون إلا نتيجة جحود وإنكار وتعنّت، فلذلك الحجة القرآنية قائمة بعلم إلهي مطلق لا يمكن فيها الخطأ أو الخلل أو الشر أو الظلم أو القبح، ولذلك فأصل الجواب هو نفسه أصل الصواب إلهيا : "سمعنا وأطعنا"، ولا يحتمل شيئا آخر.

ثانيا، بصفتهم جهة إرسال : انظر كيف أتاح الله لهم فرصة الحوار الجاد ليظهروا ما لديهم من حجّة إن كانت عندهم، ويفترض في النبي الكريم أن يقبل منهم ماكان مقبولا ويرفض ما كان مرفوضا، ولكنّهم لا يسلكون سبل المعرفة، لأن الخطاب المهزوز لا يقوم للحجة ولا يثبت بعد الفحص والمراجعة، يثبت فقط مع العبث والمكر والتشويش والتعنيف، إذ ليس فيه الحق الذي يقوم بالبيان أي الدليل الواضح حجّة، فلو أنهم قالوا : "واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم"، لكنهم ليسوا جادّين ولا يحملون رسالة حقيقية. أما بخصوص راعنا وانظرنا فيصدق عليهما نفس التحليل إرسالا واستقبالا :

الله أمر المؤمنين في الآية الأولى بقوله : ﴿لاَ تَقُولُواْ رَاعِنَا وَقُولُواْ انظُرْنَا﴾، ثم بيّن في الآية الثانية أن القائلين كانوا يتحايلون في قولهم ذاك، وهم لا يقصدون ما يقولون بجد ومسؤولية، وإنما يلوون ألسنتهم بالسوء يريدون التحريف والطعن، لكنّ المؤمنين عليهم أن يربأوا بأنفسهم عن أن يكونوا مثل الذين يقبلون على أنفسهم أن يكونوا قطيعا يسقط ملكاته المعرفية طوعا، ثم يضمرون إغلاق أسماعهم وعقولهم عن تلقي الرسالة؛ بل الأجدر والأقوم هو أن يستفتح

الإنسان ويُشيع، ويطيع عن نظر وافتحاص، فيكون أطاع غيره وكأنه أطاع نفسه، لأن إقراره بقول القائل بعد النظر يجعله قولا له بالموافقة، فهو ما زال حرًا في طاعته وليس عبدا، ثم إذا كان لديه ما يبديه فليُشيع ويناظر بجدّ ومسؤولية.

فكيف يكون حال النظريات الإنسانية إذا تطلّعت إلى بناء مجتمع يسقط مسؤوليته المعرفية التي قامت على أجهزة إلهية شديدة التميّز والكفاءة : السمع والبصر والفؤاد؛ ثم طلبت من الناس أن يسقطوا كلّ أولئك ويقولوا "راعنا" وليس "انظرنا"، طلبا لعلم مزعوم لا يكون إلا عندهم بأسباب لا تدركها عقولهم وإنما يقبلها وجدانهم، فيطيعون عن غير نظر وافتحاص، وينقادون لقول القائل انقياد العبيد، ويقتفون ما ليس لهم به علم مسقطين أجهزة إلهية عظيمة الكفاءة ويعطّلون فعاليتها، ضدّا على تعاليم القرآن :

﴿ولا تقف ما ليس لك به علم، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ الإسراء : 36.

النتيجة الجانبية المتولّدة عن دعوى وجود فئة تحكم باسم الله حكما هو حكم الله عينه، هي إلصاق "البغي" بمفهومه السياسي الانتهازي بالمعارضة، حيث كل من خرج عن رأي فقهاء الآمرية سوف يكون في عرف الدولة الائتمانية من "الفرقة الباغية"، ويعادلها "أحزاب المعارضة" في الدولة الديموقراطية الحقة.

فالذين لا يشاطرون الحزب (أو الأحزاب) الحاكم رأيه يجوز لهم أن يعترضوا ويجهروا بموقفهم المخالف، وكلا الفريقين يقول للشعب : انظرونا واسمعوا، أي انظروا أيّنا أظهر حجة وأصوب برنامجا، فتكون المعارضة باستمرار حكما ممكنا ويكون الحزب الحاكم حكما كائنا، ومتى اقتنع الشعب بعد النظر في البرنامجين بترجيح كفة للمعارضة نقلها إلى الحكم، لينزل الحزب الحاكم تلقائيا إلى المعارضة، فالذي كان ممكنا يصير كائنا والذي كان كائنا يصير ممكنا، وهكذا دواليك، في تناوب تتجدد فيه البرامج التنموية بناء على قناعة أصحاب الأمر الشرعي وهم الشعب. ولا يخفى هنا أنّ شرطا يفرض نفسه وهو الارتقاء بالشعب تعليما وتثقيفا وأخلاقا ليكون قادرا على المشاركة في بناء هذه الحياة السياسية الرشيدة. وأما المنظور

الائتماني، بحيث تنتفي به إمكانية المعارضة والمراجعة "انظرنا"، فقد ثبت به "راعنا"، فيصير القائم بالحكم في الدولة التزكوية الائتمانية"راعيا" أو (مُخلَّقا بتعبير طه)، والخانة الوحيدة المتاحة للشعب (=العوام) أن يكون "مزعِجًا"[1]، ومتى قام البعض –جدلا- لمراجعة النظر الائتماني إذا قامت به دولة على النحو المرسوم طاهويا، فمصيره أن يكون باغيا، لأنه مناهض لأمر هو أمر الله الذي أمر به أن يكون.

2.4. الإزعاج ونهاية الدولة ، المجتمع أصل والدولة فرع ،

يجتهد طه عبد الرحمن ما وسعه الجهد ليُقنِع بأن المجتمع أصل والدولة فرع بمعنى أن الدولة شيء طارئ يمكن الاستغناء عنه، ودليله على ذلك ما كان من تجارب المجتمعات قبل الانتظام في هياكل الدولة ومؤسساتها. أما هدفه فهو الإيحاء بإمكانية نشوء مجتمع دراويش، بالمعنى الصوفي وليس بالمعنى القدحي، يتحول به الوالي وليًا وتصير الدولة حلقة صوفية رحبة. لهذا يرى إمكانية الارتقاء فوق الدولة متاحا، وهو شيء متضمن في لفظة إزعاج التي جعلها علامة على الطموح لتجاوز الدولة الاضطرابية والدولة الانتخابية إلى الدولة الإزعاجية؛ وهذا المشروع تستطيع فئة صغيرة تقية نقية أن تنجزه دون توسيع مجال الإزعاج حتى تبسط نفوذه على العامة أولا، ثم يشمل الحكام لاحقا، فينقل الجميع إلى مكان الحق بدون اضطراب ولا انتخاب؛ فإذا صاروا إلى الحق الذي به يتعبدون ولا يتسهّلون انعدمت حاجتهم إلى دولة تصنع لهم ما يَزَعُهم عن المخالفات، أو ما يعصمهم عن التجاوزات، فوازعهم يأتيهم من داخلهم، وعاصمهم يأتيهم من ربّهم.

إن الآلية لتحقيق هذه **الفكرة الطوبيا**، تضعنا بإزاء شيء قريب من إعادة إنتاج فكرة **بلانكي** Louis Auguste Blanqui التي ترى أن أقليّةً صغيرة ومنظمة جيدًا... يمكنها

[1] أو قل مخلّقة أي مُفرَغا في قالب أخلاقي يصنعه الشيخ المربي الراعي ليكون مريدًا من الدراويش. لأن المقصود الأسمى من تخلّق العامة في الفكر الصوفي هو الدوران في فلك القطب.

أن تقود الجماهير نحو ثورة منتصرة[1]. وإذا كان **بلانكي** يؤمن بفكرة الانقلاب لتحقيق هذا الهدف، أي الاستيلاء بالسلاح على مؤسسات الدولة وإخضاع الجماهير للاشتراكية، فإن طه عبد الرحمن يؤمن بالإزعاج الذي يجعل سلاح الجماعة الصوفية هو **الاستقطاب القلبي أو الانقلاب الطوعي إلى رحاب الشيخ**[وتسليم النفس طوعا لتحظى بالتربية والتخليق. ويبقى المريدون متحلّقين حول شيخهم، يلّمو حلقتهم وتتسع وتكتسح مجالات غيرهم حتى تصير الدولة كلّها حلقة صوفية كبيرة، حاكمها : شيخ، قطب، مدبّر ائتماني؛ وشعبها دراويش، بالمعنى الإيجابي الذي احتفظ به التداول الشعبي، أي ناس على قدر من الخلق والحياء يُلزمهم المعاملة الفائقة مع الغير. وبهذا يكون طه عبد الرحمن فتح بابا جديدا للحديث عن بطولة جماعية تواكب البطولة الفردية للولي القطب، وهذه الجماعة المؤهلة لن تكون إلا تلك التي تربّت على أعين الولي، وهي دراويشه وأتباعه. وبدون ذلك لا يمكن لمنظومة التربّب القطبي أن تتحقق والحياة، وتؤدي عمليا إلى إنشاء دولة إزعاجية يبعد الائتماني يذكّر ولا ينسى.

ويشبه الرأي الائتماني مذهب **ماركس** في زعمه عدم الحاجة إلى الدولة؛ ذلك أن المجتمع الشيوعي هو مشروع عدالة مطلقة شاملة ينتهي إلى تمليك وسائل الإنتاج للمنتجين الفعليين، فتنتفي الطبقات المصطنعة بالتمييز بين رأسماليين يملكون وسائل الإنتاج، وعمال يكدحون بتلك الوسائل للإنتاج لغيرهم، فالمجتمع سينتج بنفسه لنفسه بوسائل يملكها كل المجتمع فتنتفي الحاجة إلى **الدولة**. شرح **فريديريك إنجلز** الاختلاف جيدًا في رسالة إلى أحد

[1] في الخطاب اليساري، يشير مصطلح **البلانكية** بالإنجليزي **Blanquism** إلى مفهوم الثورة الذي يُنسب بصفة عامة إلى لويس أوغست بلانكي الذي يعتقد أن الثورة الاشتراكية كان يجب أن يقوم بها مجموعة صغيرة نسبيًا من الثوار الذين هم على درجة عالية من التنظيم والسرية. وبعد استيلائهم على السلطة، يلزم أن يستخدموا سلطة الدولة لتثبيت الاشتراكية، فهو يؤمن أن الثورة السياسية يجب ان تأخذ شكل تمرد مسلح أو انقلاب، وهذا النموذج يمثل الصنف الأول في **إيديولوجيا طه عبد الرحمن : الدولة الاضطرارية.**

الإيطاليين الأناركيين بخصوص منظور **ميخائيل باكونين**[1] إلى الدولة، هذا المنظور الذي يعكس نظرة غريبة ومثيرة للدهشة، فهو لم يعد معنيًا بدفع التناقض الطبقي بين الرأسماليين مالكي وسائل الإنتاج، والعمال الكادحين بقواهم المستنزفة، هذا بالنسبة له لم يعد هو الشرّ الذي ينبغي التخلص منه؛ بل **الدولة** هي الشرّ عينه. وهذه نوايا كان لينين بدوره يضمرها وإن كان له أسلوبه في التعبير عنها :

"المعنى الحرفي للأناركية هي "اللاسلطوية"، ومعارضة الدولة والحكومة –لا دولة بعينهـــا ولا حكومة بعينها ولكن كل المؤسسات الناظمة للمجتمع المسماة دولة، وكلّ الحكومات في كل زمان ومن حيث المبدأ– وهذه هي السمة المحددة للأناركية كعقيدة. إنما دعوة للتحرر الشامل من سلطة فوقية وأوامر عمودية، ليعيش النّاس ببساطة **ويتعاطوا العدل بينهم**. إنّ وجود الدولة مزعج لهذه الفكرة الثورية الجذرية، فكل الهيئات الخاصة المكونة من رجال ونساء يمارسون سلطة قانونية ومادية على المجتمع ككل، هي أمر جائر ولا يتماشى مع الحرية الإنسانية الحقيقية. ولوضع حد للقمع وتوطيد الحرية، ترى **الأناركية** أنه لا بد من استبدال حكم الدولة بجماعة ذاتية الحكم، أي جماعة بدون سلطة مركزية عليا"[2].

إذا قايسنا هذه الأبعاد بالمنظور الائتماني فسوف نصل إلى انتفاء الحاجة إلى الدولة؛ إذ هي مجرّد مناط لإعمال القوانين وحمل الناس على أنصبة الخير (صوريا)، وكذا هي وسيلة

---

[1] صاحب كتاب "**الله والدولة**" ترجم إلى الفرنسية سنة 1882، ينسب إلى الفكر الفوضوي المناهض للدولة السياسية، كان معارضا للرأسمالية بشدة، وكان أيضا خصما للماركسية، فقد كان يرى أنها ستنتهي ببناء دولة استبدادية، وفي النهاية فالديكتاتورية الثورية مثلها مثل **الدولة** بصفتها بناء سياسيا يجهز على العقل والحرية والعدالة؛ وكذلك يفعل الدين أيضا في نظره، فهو إجهاز على العقل والحرية والعدالة، والإنسان بدون تلك المقومات الثلاثة يحيا في حالة تكبيل. ولعل **باكونين** يعتبر صوتا لكل أولئك الذين احتفظوا بذكرى التشكيل الإكليروسي بالفكر الحر، فصاغوا بداية السوداء وتطلّعوا إلى العدالة والصفاء الدّيني، وهؤلاء لا يميّزون بين **دين محرّك** يبعث **الأحرار**، ودين حقيقي يحرّر العبيد.

[2] الأناركية –رؤية نقدية من المنظور الماركسي، جون مولينو، ترجمة : إلياس قاسم، مركز الدراسات الاشتراكية، القاهرة 2012.

لتحصيل درجة من النظام العام تستقيم به شؤون المجتمع، والمتزعمون (المتنقلون بمحض إرادتهم إلى مقام الحق) يُحصّلون بتزكيهم من الخيرية والانتظام ما لاقبل للدّولة به وما لاقدرة لها عليه، لأن الدولة إنما تنازع ربّ العالمين سيادته؛ فإذن، لا حاجة إلى حملهم على شيء، لأن الذي يحملهم على كل شيء وازع فأعلى أنشط وأفضل وأعزّ وأمكن من كل وازع خارجيّ، فقها كان أو قانونا. هذه بعض تجليات نظام صوري تقترحه الائتمانية لتتمكن من تجاوز ما يحدث في أنظمة ودول الاضطراب والانتخاب من آفات واختلالات، أما دولة الإزعاج فهي منعة من كلّ ذلك بسبب تسلّحها بجملة قيم أخلاقية مكينة تدفع عنها كل إمكانات التحيُّل على القوانين أو التحيُّل بها، ما دامت تدبيرا لاينشد السيادة وإنما يطلب العبادة. وهذا يحتاج شيئا من الإحاطة ببعض تجليات هذا النمط التدبيري، وبعض من سماته المميِّزة من خلال عناوين فرعية أوردها الكاتب للتعريف بها :

- تُخرج إلى الخير، وتنقل من حال أدون إلى حال أعلى.[1]
- ترجع إلى الفطرة.[2]
- تدفع التسيّد.[3]
- تتوسل بالوجدان، وليس بالسلطان أو البرهان.[4]

التوسل بالوجدان أو ما يمكن أن نسميه الوَجْدَنة السياسية، نظام تزكوي أخلاقي ينوب عن التقنين. إنما فعل لاعقلاني[5] ينبني على الوازع الذي ينوب عن القوانين، فأهل هذه الدولة تنشأ لهم أحوال روحية تجعلهم يتحلّون[6] بأخلاق داخلية توجههم وتكبحهم جوانيا

---

[1] روح الدين، ص : 296.

[2] نفسه، ص : 297.

[3] نفسه، ص : 298.

[4] نفسه، ص : 298-299

[5] أو قل هي العقلانية الإشارية التي تقبل التناقض وتؤمن بالاتحاد.

[6] قيل التصوف تخلية وتحلية، والحقيقة هذا إسلام تمّ السطو على مفاهيمه. فالمقصود في الإسلام هو التحلّي بالأخلاق الحسنة، والتخلّي عن الأخلاق السيئة في كل الحالات، لكنّ أدبيات الصوفية تفتقر لمفاهيم وتقوّمها وتنحت لها في

فلا يحتاجون إلى ردع بالقانون، لما كان رادعهم حبّ ربهم والحياء منه؛ وعليه، سيكون من مخرجات هذه الوجدنة إعمال الخيار العرفاني عوض السلطاني والبرهاني، فتكون الدولة الإزعاجية بناء عليه **دولة معصومة**؛ وإذا كانت عصمة الدولة لم ترد لفظا صريحا، إلا أن مضمرات العرض الائتماني تمحص بذلك، كما نجد في قول الكاتب :

"الإزعاج مبني على العاصم"[1].

العاصم مقام فوق **الوازع** الداخلي، فقد حمل الكاتب يصرف ذلك إلى الأفراد، ثم دل تصنيفه لمراتب الدولة على كون عائد هذه الملكات الفردية هو بناء هذه الدولة التي ستصل درجة الحفظ والصون ببركة الله :

"فإذا كان الوازع الداخلي يجعل الفرد يلاحظ جانب الله تعالى، فيدفع شرّه عن غيره، فإن العاصم الداخلي يجعله يحظى بخصوص الحفظ الإلهي، فيدفع عنه شر غيره"[2].

فمعنى ذلك أن **الحاكم المعزكّي المعصوم**، لن يكون بحاجة إلى قوانين تغلُّ يده عن الشطط وتمنع حيفه على الناس، لأنه مستمسك بوازع من قلبه ووجدانه لا يتيح له إمكان الخروج عن الإنصاف، فهو يلازم العدل ملازمة مستحكمة بوثاق الوازع الداخلي الذي يراقب به جانب ربه فلا يَبْغي ولا يَطْغى؛ فلا يحتاج دستورا يتعاقد به مع الناس، وإنما ائتمانا ينعقد بالقلب فيؤدي الأمانة للناس على أحسن وجه؛ فإذا صار إلى تلك النتيجة واستفاد الناس خيره المبني على الوازع، استفاد هو الآخر عائدا من سلوكه البرّ، فلا يصل إليه شرُّ غيره لأنه في حمى الصون الإلهي، فيكون معصوما من الناس محفوظا بالله من شرورهم. وفي

الجاهدات باطنية تتباين عمقا، بين أصحاب الجنيد وأصحاب ابن عربي والحلاّج، أو بين ما يسمّى التصوف السني والتصوف الفلسفي.

[1] المرجع نفسه، ص . 300.

[2] نفسه، ص : 300.

المصلّة فهذا قول غالي مكذّر[1]، لا يلتفت إلى دليل من النص ولا أساس من التاريخ؛ لينلدرج في سلك التشكيل الخطابي العرفاني القائم على شعرية الصّلاح، وليعكس طموحا نبيلا تنطوي عليه قلوب عشّاق الفضائل؛ لكن بناء الفضائل والقيم لا يستتبّ مع تأويلات واستنتاجات تفتات من الوحدنة؛ ولا يقوم بين يديها دليل ثابت أو شاهد من التاريخ يفيد الرحمة؛ وإلا : لماذا قتل عمر؟ ولماذا قتل عثمان ؟ ولماذا قتل علي ؟ هل كل هؤلاء بلا وازع داخلي ؟ ألا يستحقون شيئا من بركات العاصم ليحفظهم الله ويدفع عنهم ويحميهم ؟ فالسؤال المناسب لمحاججة هذه التوليفة من الوحدنة الائتمانية : هل كل المصائب التي نالت من هؤلاء الأخيار لم تكن على أعين الله ؟ أم تراهم لا يستحقون مدد العاصم ؟

﴿فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض، فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله، والله عنده حسن الثواب﴾ آل عمران : 195.

هؤلاء من الذين هاجروا وأثنى عليهم ربهم ثناء مستفيضا، ومع ذلك أُخرجوا، وأُوذوا، وقُتلوا؛ فأين العاصم ؟ ثم هل كل الأنبياء عُصموا أم تراهم بلا وازع داخلي ؟ ولأي شيء كان القصص القرآني خطابا إلهيا لبناء أصول الذكر ودفع الغفلة، ومنجما لحقائق التجارب الإنسانية، ومسردا للحقائق الجوهرية من مختبر النوازع والمآلات، ولم يرد فيه شيء من الكمالات الموجبة للعصمة على النحو الذي تعرضه الائتمانية :

﴿ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون﴾ آل عمران : 112.

بغير حق ! معناه كانوا أصحاب وازع داخلي؛ قتلوا ! معناه لم يحصلوا على عاصم يجعلهم يحظون بخصوص الحفظ الإلهي، فيدفع عنهم شر غيرهم. فأين العاصم بالمفهوم

[1] هذا ما يقصده الجابري حين ينعت الخطاب الصوفي بالشعرية، فهو لا يبنى على قوانين المنطق، بل يخلق منطقه الخاص الذي تنسجم به دعواه وحقائقه، وفق تصورات غنائية فيها الكثير من الصّور والاستعارات تذكّر بعوالم الشعر المتخيّلة.

الائتماني ؟ إننا نرى خطاب الائتمانية يفيض بدلالات توشك أن تجرف كل قيم الاحتراز ودراسة الأخطار الواجب اعتمادها في كل تدبير ينشد الجودة والاستشراف (التوقع)، وقد يصير هذا الخطاب ذاته خطرا يفرش أحلاما مرصوصة بوجدنة صورية تزيح كل ما يمكن اعتماده عقلانيا من فهم الأسباب وصياغة التدبير بمقتضى ذلك الفهم[1].

5. الإزعاج والإحسان، أو التصوّف أساس العدل :

يبني الكاتب علاقة خاصة بين **العدل والإحسان**، ويذهب بها في اتجاه خاص به محاولا الاستدلال بما يفيده في بناء حججه ليجعل الإزعاج هو جلب للعدل بواسطة الإحسان، أي بواسطة باطنية، فيصل بذلك إلى تتويج التصوّف بصفته سبيلا وحيدا لتحقيق العدل لا ثاني له، فالدولة لا تصح إلا إذا بنيت على أهم قيمة من قيم تحققها :

"الإزعاج يسعى إلى قيام العدل بواسطة وجدانية صريحة"[2].

وهي عنده **الإحسان** ! ورغم ما واكب التعبير عن هذه العلاقة من قلق وغموض، يبقى السؤال مشروعا : على ماذا أسس الكاتب هذه التأويلات، حتى جعل **الوجدنة** آلية إنتاج قيمي تنوب عن **القيم القانونية المحسوسة**، تلك التي تقبل أن تفرّغ في مدونات تنهض بحراسة القيم الوجدانية، وتمنحها شكلا إنسانيا كثيا وملموسا ؟ هناك قلب واضح للعلاقات فالتدابير القانونية الجيدة والمؤسسات الراشدة، من شأنها أن تجعل العدل شيئا قائما في الحياة العامة، وسوف يتعاطى الناس العدل فيما بينهم وفيما بينهم وبين مؤسساتهم، فيصير لهم أسلوب حياة قارّ لا محيد عنه؛ بل قد يصير ملكة تصقل وجدانهم فيغتمون من فضائل العدل وإعماله، بقدر ما يخسر الخاسرون بإبطاله :

---

[1] ثم إن أخطر ما يترتّب على هذا التصوّر، تبرير التهميش والتهشيم، والفقر والظلم والعدوان؛ فتصير آلام المضطهدين، وأنات الموجوعين، وإهمال المعذّبين ... آهات مستحقّة، لا تقبل التعاطف ولا المناصرة، لأن القاعدة الشرطية المعصية تخرجهم من الزكاة المانع لوقوع الشرّ عليهم؛ وعليه، فكل من ناله شرّ أو ظلم، حلّ ذلك عليه استحقاقا بما كسبت يداه.

[2] روح الدين ... ص : 301.

"فإن الناس لم يتنازعوا في أنّ عاقبة الظلم وخيمة وعاقبة العدل كريمة ولهذا يروى أن : "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة""[1].

ثم من سلّم للكاتب بهذا التأويل لجملة من المصطلحات ثابتة الدلالة ؟

أولا : **العدل** مطلب شرعي أول، **والإحسان** مطلب شرعي آخر، وهما ليسا من جنس واحد في المعاني، اللهم من باب القول إن القيم الإسلامية كلّها متداخلة في جلب الخير ودرأ الشر.

فقوله تعالى : ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلّكم تذكرون﴾ النحل : 90.

يفيد جملة من الأوامر وجملة من النواهي، والفصل التركيبي بينها جلي لا يقبل الجدل، والآية لم تقل : يأمر بالعدل بالإحسان، ليكون العدل قائما بواسطة وحدانية صريحة! لكن الذي يترتّب على هذا الفصل التركيبي المقصود أن الله :

- أمر بالعدل؛
- أمر بالإحسان؛
- أمر بإيتاء ذي القربى؛
- أمر بعدم الفحشاء؛
- أمر بعدم المنكر؛
- أمر بعدم البغي.

فلو نظرنا في هذه الأوامر مجتمعة، سواء ما كان منها في صيغة أمر مباشر أو ما كان منها في صيغة نهي، لارتسمت لحمةٌ دلالية متكاملة لكلّيات جامعة لا تستقيم الحياة الطيبة بدونها، لهذا كانت موضوع انتقاء إلهي لترد جنبا إلى جنب وتكون موضوع موعظة شاملة تفيد التذكّر وعدم النسيان : فِعْلُ ما ينبغي في الثلاثية الأولى؛ وعدم فِعْلِ ما لا ينبغي في

[1] شيخ الإسلام ابن تيمية في "الفتاوى" في "رسالة في الحسبة".

الثلاثية الثانية؛ وهما معا يطويان في مجالهما الدلالي كل خير آخر ينبغي السبق إليه، وكل شرّ آخر ينبغي النأي عنه. وفي ذلك بيان واضح أن الله أمر بأشياء مختلفة ومستقلة بمدلولها، ولم يأمر بشيء يخرج منه شيء آخر، أو يكون سببا إليه، فلا العدل يتحقق بواسطة الإحسان، ولا الإحسان يتحقق بواسطة العدل، بل هما معا ومعهما أشياء أخرى يجلبان شيئا كلّيا هو الخير في الدنيا والنجاة من النار في الآخرة.

ثانيا : هذا الفهم للإحسان غير مسلّم، فالكاتب يجنح إلى تفسير صوفي مظنون يقول :

"فليس **الإحسان** هنا أن تحسن إلى من أساء إليك أو تعفو عمن ظلمك فقط، بل هو أساسا، أن تطلب **العدل**، شاهدا عدل الله في خلقه"[1].

فمن سلّم أصلا بأن الإحسان هو أن تحسن إلى من أساء إليك، وتعفو عمن ظلمك، وفقط ؟ ثم ما مدى تطابق التعريف المقترح من الكاتب : **طلب العدل بمشاهدة عدل الله في خلقه** مع حقيقة الإحسان قرآنيا ؟ هل يقصد الكاتب أن التفاوتات الطبقية التي يمكن ملاحظتها لا ينبغي قراءتها بميزان العدل فنقول : لا يوجد عدل في قسمة الأرزاق؟ بل ينبغي أن نقرأها بميزان الإحسان فنقول: الله عادل في خلقه وما نراه ظاهريا من انعدام العدل وتفاوتات طبقية، هي بالرؤية الباطنية تمام العدل الإلهي ؟ ربّما الكاتب لا يقصد ذلك، ولكن التأثير الدلالي لهذه الملفوظات التأويلية تقود إلى ذلك؛ لكن ماذا لو كان هذا التفسير إجحافا بالعدل والإحسان معا ؟ إن الخطأ في فهم دلالة المصطلحين من شأنه أن ينتج فهما إكليروسيا معناه أن الظلم المشهود في توزيع الأرزاق هو عين العدل الإلهي بمنظور الإحسان، فلا ينبغي الاعتراض على هذا الظلم بل ينبغي تثمينه وفهمه والاعتقاد أنه هو عدل الله في خلقه. وأعتقد أن هذه الفهوم والمزاعم هي التي هيّجت **ماركس وانكلز وبلاتكي وباكونين والقرامطة وكيفارا** ... وكلّ الذين كفروا بالدين والدولة، عندما صدّقوا أن الدّين يحول دون

---

[1] روح الدين ... ص : 301-302.

إقامة العدل، ويأمر الناس أن يستكينوا للاعدل ويغنموا من الاستسلام له أجرا عظيما لكن هؤلاء جميعهم لم يدركوا أن جوهر مطالبهم التي من أجلها قاوموا الدّين في نسخته الإكليروسية، هي الأمانة العظمى التي يحرص الدّين على أن ينهض النّاس بحقوقها في نسخته الصحيحة : (ليقوم الناس بالقسط).

ليس قصدنا أن نطيل النقاش في هذه الجزئيات، ولكننا نستهدف توضيح منطلقات معرفية تترتّب بها نتائج حاسمة، دون أن تكون موضوع كفاية استقرائية. وهذه إحدى مشكلات التحليل التي نواجهها عند البحث في الدلالات القرآنية، وتجاوزها يقتضي تحقيق الكفاية الاستقرائية للمصطلحات، تلافيا للوقوع في استنتاجات ذاتية مقرّرة سلفا، ثمّ يُحشد لها ما هو ممكن من مقدمات؛ بل لا بد من الاعتصام بـ"الموضوعية" وقواعد الضبط الاصطلاحي حتى تتكشف الدلالة الشاملة للمصطلح، فدلالة المصطلح القرآني إنّما تَبِينُ وتنجلي بعد مسح شامل لأحيازه النصية ولكل أشكال وروده ضمن نسقية المعنى العام، ولا تتضح من استعمال واحد وفي حيّز نصّي واحد. فلعل الكاتب أوّل الإحسان بموجب استشهاد واحد فقط تأويلا غير مقطوع به ليحصل له هذا الحصر في المعنى، لأن استراتيجية الكتابة كلها قائمة على بناء صرح للوجدنة يقوم على البرهنة، وتوظيف الاستشهاد لخدمة ذلك الغرض. وعليه، فالقول بقيام العدل بواسطة وجدانية صريحة أي بواسطة الإحسان، قول مرسل وظن بعيد، تولّد بسبب المقصد المضمر الذي يريد أن يكون العدل الذي هو أساس الحكم الراشد، متعلّقا بواسطة وجدانية صريحة لا يقوم إلا بها وهي التصوّف المسمى إحسانا، فتكون النتيجة : إذا كان العدل أساس الحكم الراشد، فإن الإحسان هو أساس **العدل، أي إن الدولة لا يمكن أن ترشد إلا بواسطة وجدانية صريحة هي التصوّف.**

وسبب هذا الحصر الدلالي لمصطلح الإحسان هو اعتناق الكاتب لتأويل تراثي جعل الإحسان مرادفا للتصوف؛ ونحن لا نسلّم بذلك وندعو لمراجعة المصطلح في سياقه القرآني. وأما إحالته على التعريف المشهور للإحسان والذي ورد في الحديث تمييزا عن الإسلام والإيمان، لا يخدم تعريف الكاتب في شيء، بقدر ما يفيد الجودة والإتقان مع الاستحضار

الدائم للمراقبة الإلهية. وهذه الدعوة الإحسانية الكلّية لا تتنافى مع إحداث أشكال من الرقابة الإنسانية والاحتياطات الضرورية عند إنجاز أنواع التكاليف والمهمات. **الإحسان** ضمن قراءة قرآنية نسقية، **آلية إتقان** واجبة الإعمال في الأفكار والأقوال والأعمال، وهو لا ينحصر في مجال بعينه، بل كل المجالات واقعة في نطاقه؛ وأحد وجوهه في المصطلحية المعاصرة "**أنظمة الجودة**" لجعل كل شيء حسنا. فالإحسان متعلّق بالتحسين والتزيين والتجميل والارتقاء والإتقان، ونبذ التقبيح والعشوائية والاتساخ والتدني،، ويجازى على فعله بالحسنة، ويجازى على عكسه بالسيئة، وأفضل الحسنات الخلود في الجمال والحُسْن الذي ما بعدهما جمال وحسنٌ، والذي رُتّب بكمال ما بعده كمالٌ، **الجنّة** :

﴿فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين﴾ آل عمران : 148.

وأسوأ السيئات الخلود في القبح والعذاب والسوء الذي لا سوء أسوأ منه : النار. ويمكن استعراض جملة من مقامات الإحسان وتجلّياته دون تفصيل، لأن هذا موضوع مستقل ويحتاج جهدا يعيد بناء الفهم على أسس محكمة ليستبين **العقل المسلم** أنصبة الإبداع والإنتاج القائمين على أنظمة الجودة بلا لبس ولا غموض. فالمحسنون[1] هم المتقنون المجيدون، سواء للعبادات أو للمعاملات أو للصنائع والأعمال ... والإحسان هو مقاربة الكمال في إنجاز المهمات، وهذا هو الذي طلبه الله من المؤمنين ليكونوا محسنين ليحبهم، وندبهم أن يحسنوا كما أحسن إليهم :

---

[1] صنف من خلال تأمل القرآن حب الله لهم خمس مجموعة ورد طلب الإلهي لهم بنص صريح، ... وفي ذلك دلالات لا تخفى، **والله يحب** :

- المحسنين (الإحسان)؛
- المقسطين (العدل)؛
- الصابرين (الصبر)؛
- التوابين (التوبة)؛
- المتطهرين (الطهارة).

﴿وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك، ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين﴾ القصص : 77.

فنقيض الإحسان الإساءة والإفساد؛ ونقيض المحسنين للمفسدين؛ وفي القرآن تصريح إلهي بأن الله يحب المحسنين؛ وفيه أيضا تصريح إلهي بأن الله لا يحبّ المفسدين. ولو نظرنا إلى كل صنائع الله وصناعاته لوجدناها ترفل بجُلّها في أثواب الحسن والجمال، وأن الله قصد إلى ذلك قصدا، وجعله من لوازم خلْقِ تتنادى بحسنه وبمائه كل ألسنة الوجود[1]. ومنع التعرّض بالإخلال والإفساد لما ركّبه ونظّمه وزيّنه.

6. الإزعاج، نحو دولة عجائبية :

يصل الكاتب محطة يفصح فيها عن بدائله المقترحة، وتشرع فيها للمخرجات السياسية للفكر الائتماني بالحضور لبناء نموذج الدولة التي يقترح أن تمثل كل ذلك الزخم من القيم الروحية التي دعا إليها، وأن تصير تجلّيا لما أسسه من مفاهيم وبُنًى معرفية على أنقاض العقل والعقلانية؛ **دولة إزعاجية** تتطلع إلى مجتمع من المتزكّين النزهاء تدور الدولة في فلكهم كما تدور الكواكب والنجوم حول أقطابها.

"أما الإزعاج فلا يهمه الحكام أو الدولة بقدر ما يهمه المحكومون أو المجتمع، ذلك أن التغيير الذي ينشده تغيير أصلي، لا فرعي؛ والمجتمع أصل والدولة فرع، فقد وُجد المجتمع ولا دولة فيه، في حين لا دولة بغير مجتمع [يورد الكاتب في الهامش: **معلوم أن "الدولة" تنظيم تدبيري اشتهر به العصر الحديث**]؛ فلو أن أفراد المجتمع يمارسون العمل التزكوي [أي يكونوا صوفية] إلى أن يتعوّدوا الانزعاج إلى العدل في معاملة بعضهم لبعض، لغدوا

[1] انظر عبد السلام آقلمون، الجمالية وأبعادها الوظيفية من خلال رسائل النور، الفكر والعمران جدل الاحتواء والتجاوز، مرجع سابق.

قادرين على إزعاج الحكام إلى العدل بما يمنحونه، في أوساط المجتمع، من روح الحق والمسؤولية..."[1].

لا أستطيع أن أنسب إلى طه عبد الرحمن دعوة إلى استبعاد الدولة استبعادا تاما حين يدعو إلى تهميشها وإقامة المجتمع الزكي بديلا، ولكن لا أستطيع في الآن نفسه الامتناع عن رؤية إمكان تولّد ذلك الطموح من خلال قراءات تمديدية تدفع بطروحات الكاتب إلى أبعد مدى؛ وسيبدأ مرة أخرى أسئلة صفرية، وتنشئ الكوجيطو الخاص بالدولة والحاجة إليها. لأن دفوعات طه عبد الرحمن تقرّبه من قول إحدى الفرق الإسلامية المنقرضة، وهي **النجدات**، نسبة إلى **نجدة بن عامر الحنفي** : إذا أحكم كل واحد وازعه الداخلي، فلا حاجة إلى الدولة! يقول ابن حزم :

"اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الخوارج، على وجوب الإمامة [الدولة][2] وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله، ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله، ما عدا **النجدات** من الخوارج فإنهم قالوا :

- لا يلزم الناس فرض الإمامة وإنما عليهم **أن يتعاطوا الحق بينهم**؛

وهذه فرقة ما نرى بقي منها أحد وهم المنسوبون إلى **نجدة بن عمير** الحنفي القائم باليمامة"[3].

وكان **الشهرستاني** نقل عنهم ذلك، مع الجواز في حال الضرورة :

---

[1] روح الدين ... ص : 302.

[2] الفكر السياسي القديم للعلوي تحت مسمى السياسة الشرعية لا يقيم فرقا بين الدولة والحاكم لأنه يرى الخلافة متعلقة بالخليفة الشخص، لهذا لم تنشأ فلسفة تدبيرية قائمة على فهم استقلال المؤسسات، وهذا يحتاج جهدا خاصا.

[3] **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 4، مكتبة السلام العالمية، ص 78.

"قال [الكعبي] : وأجمعت المحدثات على أنّه لا حاجة للنّاس إلى إمام قط، وإنّما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم، فإن هم رأوا أن ذلك لا يتمّ إلا بإمام يحملهم عليه فأقاموه جاز"[1].

وإذا لم يكن التطابق كاملا بين تطوّر طه عبد الرحمن وتصور لنجدة بن عمير، فالترابط القوي بين التصوّرين كامل، فمعنى تعاطي الحق بين النّاس أن لا يجور بعضهم على بعض، بما يُحْكِمونَ من وازعهم الداخلي. غير أن الحاجة إلى الدولة لم تعد شيئا يقبل الكثير من النظر والمراجعة؛ لأن التطور والارتقاء في الأشياء والأحياء نحو الأحسن، بالمعنى التّبني العام وليس بالمعنى الدّارويني الخاص، هو الذي قاد المجتمعات التي جرّبت اللادولة إلى أن تنهي حيرتها المبكّرة تلك ببناء الدولة؛ ولم يبق من دعاة اللادولة إلا الجماعات التي تعرضنا لها سابقا من الأناركيين التحرريين أو الفوضويين، أوبعض المعترضين على الإكليروسية ونتائجها الكارثية على العدل والإقبال عليه، والحرية والتطلّع إليها ... لأجل ذلك ألّف بلاتكي كتابه "الدولة والله" فرفض الدولة ومن يمثّلها، ورفض الله ومن يمثلونه.

هل وصلت البشرية حدّ الكمال في أنصبة القسط التي يقوم بها السلطان-الحكم ضمن تدابير الدولة الحديثة ؟ طبعا لا، والشواهد في العالم حية على معاناة الناس مع بعض التدابير السلطانية بيّنة وكثيرة، لعل أسوأها المعاناة في الدول المتخلفة؛ لكن شواهد الإعزاز والتكريم في الدّولة الحديثة كثيرة أيضا، ولا يمكن إنكارها. أمّا ما أورده الكاتب في الهامش عن الدولة مُلاحِظا أنّها "تنظيم تدبيري اشتهر به العصر الحديث"، فيحملنا على طرح سؤال ضروري بالنسبة لما نحن بصدده : ترى كيف كان التدبير قبل العصر الحديث ؟ والجواب الموضوعي الذي يقوم فيه العقل السويّ بتقرير النتيجة بعد استقراء التدبير السياسي من خلال تجارب تاريخية كالآتي : التدبير الحديث من أجود أنواع الممارسات السياسية في

[1] الملل والنحل، الشهرستاني، تح. عادل أحمد إبراهيم، مكتبة فياض، المنصورة، 2013، ص : 144.

الغالب، وينبغي التمسك بآلياته مع الارتقاء بها وتجويدها وتدعيمها بالمزيد من التخليق حتى تصير فوائدها عامّة؛ لأن المطلع على التاريخ سيعرف أن أشكال التدبير الاستبدادي، والعشوائي، والتَّزوي، والتسلُّطي، والكهنوتي ... هو الذي ساد طويلا، وأن الديموقراطية المعاصرة هي الشكل الأقرب إلى الشورى؛ وبجوهر تخليقي رفيع تصير أقرب إلى الرّحمة المنشودة قرآنيا أي السلطان الظلّ الوارف بالنُّظم والدساتير والمؤسسات العادلة.

الاستدلالات التزكوية للفرطة تشتغل عند طه بشكل حثيث، لاستخلاص جوهر القيم الخيرية الباطنية (الروح)، والانتفاع بها في بناء مجتمع تسود فيه الأخلاق وتظهر على غيرها من بواعث الاجتماع الإنساني، غير أن هذه المطالب إذا تعلّق الأمر بالسياسة يجب أن تنصرف لوجهتها السليمة وهي القوانين والمؤسسات، وليس الأفراد؛ فالأفراد قد يستقيم شأنهم الخاص بالوعظ، أما الدولة فلا يستقيم شأنها العام إلا بالدساتير والنظم والقوانين، القائمة على الإعمال والتطبيق وليس على الترغيب والترهيب، فالقانون هو وعظ كائن، أي أخلاق واجبة النفاذ إجباريا؛ وأما الوعظ فهو قانون كامن وأخلاق واجبة النفاذ اختياريا. مثال ذلك، السرقة بالوعظ الأخلاقي : لا تجوز. ويُذكّر الفاعل بنتائجها الوخيمة على المجتمع، وعواقبها الدنيوية والأخروية السيئة؛ وبالزجر القانوني : يعاقب مقترفها لما تسبّب فيه من أضرار للمجتمع ولأفراده، بنوع محدّد من العقوبة المنصوص عليها. فالأخلاق سند للقانون، والقانون ضمانة للأخلاق؛ وكلما كان القانون زكيًا غير دسيّ فاز المجتمع بالنظم العادلة التي تحمي حقوق الناس وتؤمّن انخراطهم في إنجاز واجباتهم. أما مخاوف طه من عدم إعمال القانون والتحايل على تطبيقه، فلا تنحسم بالترك، ونحت البدائل من الوعظ، أو التزكّي الجماهيري الهائم، وأحلام المدن الفاضلة، أو بدائل الوازع والعاصم؛ فالتاريخ لا يذكر مجتمعا واحدا تجسّدت فيه القيم بدون ألواح وبنود وفصول. مع أننا نشاطر الكاتب رأيه في كون الأخلاق هي قيمة القيم وأجلّ ما ينبغي إقامته وأكثر ما تنصلح به أحوال المجتمعات، إذا كان مسنودا بقوانين تحميه وتبارك للمتخلّقين، وتحاصر المتفلتين؛ وإذا كان مقصده الأسمى، ليس طلبا للوحدة والاتحاد مع الله، ولكن في طلب المنفعة العامة، وإتقان المهام بتفان

وإخلاص وعلم ومهارة، والبحث عن الوحدة والاتحاد بين الأفراد والمجتمعات، ونبذ الفرقة والصراع. أما الكاتب فما زال يرى صنفا من النّاس تنبع قوانينهم من قلوبهم، وما زال يرى أن بالإمكان أن يتّسع الأمر حتى يسع دولة كاملة من هذا الصنف (عموم المجتمع)، يأتون الطّاعات ويتركون المخالفات بوازع من ضمائرهم فحسب :

"إذا أحبّوا الله وعظّموه، لم يرضهم إلا إتيان الطاعات وترك المخالفات، لا تسألهم عن هذا وذاك إلا أنفسهم"[1].

ونحن نجادل الكاتب عن هؤلاء ونقول، ما كان يضرّهم إذا وُجدوا بهذه النسبة الراجحة أن يكون القانون بإزائهم ولو على سبيل الاحتياط، فيكون ذلك أسلم من أن ندّعي أن مجتمعا كاملا تاما يفهم كل شيء كما يجب وينبغي، ولا يخطئ ولا ينسى[2] بدون احتياطات ولا ضمانات. لعل الدولة التي يستشرفها طه ويحلم بأن توجد، ولكن بأقدار من التوازن الواقعي، موجودة جزئيا في بعض الممارسات التدبيرية الحديثة، حيث أفلحت بعض الدول في إحكام التوازن بين **الحاكمية والمحكومية** حتى ضاقت فرص احتيال الحاكم على القوانين وتراجعت حاجة المحكومين إلى مخالفة القوانين، وظهر الرّفاه على عموم أفراد المجتمع وتقاربت منافعهم من الدولة، فقلّ احترابهم وزال تناكرهم، ثم انعكس ذلك على أخلاقهم العامة، حتى إنك تسمع أخبارا هي في حدّ ذاتها روائز لقياس تخلّق المجتمع، ومن أدلة ذلك : متاجر بلا تاجر، وبضائع للبيع في الطرقات بغير حراسة، وإغلاق السجون في بعض الدول،

---

[1] روح الدين ... ص . 300.

[2] لا ترد في الأطروحة الائتمانية ضمانات احترازية لتفادي الانحراف، لذا نطرح هذا السؤال على سبيل الاحتياط : ماذا لو أن إنسانا نبيلا يحب الله ويعظمه، يقود سيارته، وهو ملتزم بقوانين السير بوازع داخلي، ثم غفل قليلا فوجد عدّاد السرعة يتجاوز القانون المسموح به، ما الحل ؟ هل يطبّق عليه القانون أم أن ذلك لا يجوز في حقه وهو المحبّ المعظّم ؟ أم أن ذلك مستحيل في حقه لأنه لا ينسى ولا يغفل، ولا تأخذه سنة ولا نوم ؟ أم أننا سنعطل قوانين المرور جملة لأن الناس في دولة الإزعاج سيلتزمون بالمحبة والإيثار في السياقة، ويضبطون السرعة بالوازع الداخلي "لا تسألهم عن هذا وذاك إلا أنفسهم" ؟ فهل سيحصنون دماءهم وأرواحهم من شرّ الحوادث، والتجاوزات ؟ قس على ذلك الحوادث المتنوعة المشكلة في سير الاجتماع الإنساني، وما يحدث من خطأ، أو سهو، أو غفلة، أو قصد.

وتفوّق عدد السجّانين على المساجين في دول أخرى، وتسريح آخر سجين في دول أخرى !! فإذن نتائج الممارسة التدبيرية في بعض الدول بلغت نضجا محمودا لا يجحده إلا من ينوء بالإنصاف. فالناس، هناك، يلتزمون القانون التزاما دقيقا، فتأمل واعجب ! دولة بلا سجين معناه دولة وازع بالقانون، وعاصم بالقانون، فقد صار للناس من أنفسهم وازع يرفع خوفهم من القوانين إلى الالتزام بها، وهذه هي المطالب التي ينشدها طه ولا يسندها باستقراء التاريخ والنظر في الوقائع، مع أنها دولة تقصد التسيّد ولا تقصد التعبّد، ومع ذلك فالنتائج باهرة؛ فماذا يبقى من الائتمانية بالنظر إلى هذه الوقائع-الحقائق، وليس الظنون والمشتهيات ؟

وربما كان سبب هذا النّجاح، أن التسيّد بالحق والإنصاف، هو عين التعبّد المؤسساتي، أي السياسة البرهانية التي تجعل أمر المواطنين شورى بين المواطنين، وتقيم الموازين القسط بين السائلية والمسؤولية، وهذه مسائل لا ترد في تقدير الأطروحة الائتمانية. فالقانون يساعد في صناعة الأخلاق الحميدة، أو على الأقل يقلّ الأخلاق غير الحميدة، ويدرأ العدوان على أفراد المجتمع، وفي القرآن بنود وحدود مع ما فيه من ترغيب لا يضاهى وترهيب تقشعرّ له الأبدان.

الفصل السادس

السياسة والروح

1. التدبير بين العلم والوهم :

يقع كتاب "روح الدين" وسط المشروع الفكري لطه، حتى إننا نستطيع أن نقول أن ما كُتب قبله هو كتابات تمهيدية تهيئ الأرضية المعرفية التي سيرسو عليها "**البراديغم–الأنموذج**" **الائتماني**، وما كتب بعده هو تجديد استدلالي لترسيخ الائتمان وتجذيره في أرض الفكر العربي المعاصر وجعله تطبيقات عابرة على مختلف المجالات المعرفية. احتاج الكاتب إلى كتابات تمهيدية ليحارب العوائق التي تحول دون قيام فكرة الائتمانية، أو التي ستظهر الائتمانية بإزائها فكرا دونيا ومرفوضا؛ وأبرز هذه العوائق : العقلانية وتمثلاتها الداخلية قديما : ابن رشد، وحديثا : الجابري؛ والعقلانية وتمثلاتها الخارجية قديما : الأرسطية، وحديثا : الفكر الغربي. والعنصر المشترك بين كل تلك المكونات الفكرية العربية والغربية القديمة والحديثة الممجوجة من الكاتب هي '**العقل**'؛ فلابد، إذن، من كسر العقل عبر تأويله تأويلا يسلبه فاعليته الطبيعية، ويقرنه بفاعلية افتراضية هي في الأصل نقيضه المباشر، فيمزج الكاتب العقل بنقيضه فيحصل على عقل أسمى إنشائيا: هو 'العقل المؤيَّد'، وهو العقل الذي يدرك بواسطة فعاليات غير عقلية وافرة، ما لا يستطيع أن يدركه العقل الطبيعي (مجردا كان أو مسددا) باعتماد فعاليات عقلية قاصرة ! ودون أن نخوض سجالا معرفيا يطيل النقاش أكثر مما ينبغي، رأينا أن نذكّر بهذه الخلاصة الجزافية حتى لا تُفلت المقصدية المعرفية للوحدانة الطاهوية، وهي تتمدد لتقدم إجابات بديلة عن كل ما نشأ في ظل العقلانية. ويهمنا في هذا الحيّز أن نضع موضع مساءلة واختبار البديل السياسي المرشّح لتجاوز العلمانية والإسلامية (الديانية)، وهو نموذج الحكم الصوفي أو التدبير الائتماني.

سنحاول الإمساك بخلاصات رئيسة تدور حول أصل الأطروحة الائتمانية، وهي تتطلّع لإقناع العقل السياسي بنجاعتها، ومدارها على إنشاء بعد ثالث لدمج **السياسة في الروح**، عكس ما يسعى إليه العلمانيون والإسلاميون[1]؛ إنه تطلعات إلى استبدال **الوالي**

[1] لن نستعمل مصطلحات طه إلا لماما لأنها في نظرنا تشوش على التواصل. ولذلك لن نسمي الدهرانيون، ولا الديانيون ... وسنلتزم بالمصطلحات المتداولة والتي لا لبس فيها ولا إشكال، العلمانيون والإسلاميون. فليس كل العلمانيين

بالولي كما أكدنا سابقا، أي الانتقال بمنهج الحكم من الآمرين بقوانين مصدرها تشريعات خارجية، إلى الآمرين بأوامر مصدرها أشواق الروح التي جبلت عليها الفطرة، وينقاد لها القلب الذي هو محلّ العقل، من أجل أن تندفع كل وظائفه إلى الاشتغال في الاتجاه الذي تنقاد إليه حركة الكون بسجية وتلقائية. حركة الحياة إذذاك ستسير في فلك الجذب الإلهي، فلا يحدث شنآن بين ما يريده المجتمع بتشريعاته وما يريده الشّرع من مجتمعاته؛ بل يحدث التلاقي الأمثل الذي يبدأ من أعماق النفوس ويتسع ليشمل المجتمع، ثم يمضي يتراحب حتى تتلاقى أفئدة الخلائق تلقائيا على ذلك المدى، وهذه ستكون نتيجة طبيعية للتسامي بالأخلاق حتى العروج إلى النقطة التي لا فصل ولا وصل فيها، ولا قطع ولا استئناف؛ بل سريان متماثل للسياسة والعبادة، حيث يحتضنان بعضا، فلا يميز الواحد من الآخر؛ إذ، لن يكون واحد وآخر، وإنما هما : سياسة عبادة، وعبادة سياسة[1].

هذا العالم الذي تختزل فيه تطلعات الائتمانية السياسية، هو نظام عرفاني تم تشييده بآليات البناء المنطقي المعتمد على البرهنة، يذكر بكلّ المتطلّعين إلى **إلدورادو** وإلى النسخة الدنيوية من العالم الحقيقي كما قرر ذلك **أفلاطون**، تلك التي نسوا شكلها ولونها ولحنها،

دهرانيين، إذ ثمة شريحة منهم لا ترى "نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر" بل تستيقن "ثم إنكم بعد ذلك لميتون، ثم إنكم يوم القيامة تبعثون" أي يؤمنون حقًا باليوم الآخر.

[1] ونحن لا نرى بأسا بهذا الطموح وهو طموحنا أيضا وربما للبشرية، وذلك مع شرطين لا بد منهما :

– أولا، أن لا يزعم أحد وجود إنسان متزكّي معصوم، يكون فوق النقد والمحاسبة، خصوصا عند ممارسة التدبير السياسي؛ لأن المعصوم إيمانيا وسياسيا هو الذي تثبت مساطر المحاسبة والمراجعة براءة ذمته المالية والإدارية.

– ثانيا، أن تكون المعارضة التقويمية حاضرة بإزاء كل ممارسة تدبيرية لما هو معترض من خطأ أو نسيان أو سوء تقدير أو عدم إحاطة، إذ ما من أحد فوق الأرض إلا هو مشمول بالنقص المفتقر إليها (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)، فينحسر ذلك كله بالنقد والمعارضة أي بالاستدراك.

وفي قصة موسى مع العبد الصالح عبرة نصيّة خالدة" (سأنبئك بما لم تحط به خبرا)، موسى لم يحط، والعبد الصالح لولا تكليف الله لم يحط بشيء، وهو لا يحيط بشيء غير هذا الذي أخبر به، وعلّمه من ربه : (وآتيناه من لدنّا علما)، فعلم الإنسان قاصر عن الإحاطة، وعلم الله محيط بكلّ شيء.

وإن كانت ذكراها مركوزة في أصلابهم لحنا مشوقا وحيث تمشي ذكريات العالم العلوي في حنايا الناس مع حفيف الروح؛ والكاتب يستأنس بتأويل آية قرآنية وقف عندها الكثيرون فقالوا هي نداء سمعه الناس جميعا وهم أمشاج في صلب أبيهم آدم :

﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة إنّا كنا عن هذا غافلين﴾ الأعراف : 172.

ورغم غياب الكثير من الاستشهادات والنصوص مما تعج به مراجع المتصوّفة، ورغم أن الكاتب سلك طرقا مخالفة في الإبانة عنها حتى لا تظهر آثار المرجعية الصوفية بوضوح، فإن ذلك يعتبر غيابا مثقلا بالمعنى، ولا يخفى على المطّلع على كتابات الصّوفية أن المعنى هو نفسه حُمل على مبنى جديد أو قل **المحتوى Contenu قديم والتعبير Expression** جديد. استعادة هذا النداء من بين الظلال الكثيفة التي ينشرها النسيان على الروح، وإقامته صرحا سياسيا ممكن ،في نظر طه، برفع أشواق الإنسان فوق التدبير الاعتيادي الذي لا يتجاوز بطموحاته إصلاح الدنيا الفانية ناسيا أو غافلا عن منح الحياة الباقية ما تستحقه وما تستوجبه من اهتمام. هذا الأفق الضيق وسقف الأحلام المتدني هو جوهر للمبادئ التي يعتنقها التيار العلماني التحراني عن قصد، وهو أيضا ما يسري في أنظمة التيار الإسلامي الديّاني دون وعي منه. فإذا كان العلمانيون يسلكون طريق الفصل بين الدين والسياسة، فالتيار الإسلامي يسلك طريق الوصل الخاطئ، كما سلكه المتسيّدون من الحكام الذين يوظفون الدين لخدمتهم، هؤلاء يدمجون الدين في السياسة، فيكون التحكم أو التسيد مسنودا بحجج من الدين، وهذا الأسلوب "**دمج الدين في السياسة**" هو شقيق أسلوب **الإسلاميين في الوصل** ل"**دمج السياسة في الدين**". ولكن طرق الإسلاميين ومناهجهم هي نفسها طرق العلمانيين ومناهجهم، والكاتب يفسر ذلك بشيئين : الخوف والطمع؛ الخوف من التلبس بتهمة التطرف، والطمع في الوصول إلى سُدّة الحكم، فلذلك ركـــــوا

ما ينبغي فعلا من الإطاحة بمفاهيم العلمانيين، وركنوا إلى متطلبات التدبير السياسي المتاحة فانزاحوا بدورهم عن الأصل الذي هو التدبير الروحي.

وفي تقديرنا أن ضعف الأداء السياسي عند الإسلاميين مردّه إلى كون أفكارهم الموسسة على تمثّلات وهمية لقيم السياسة، اصطدمت بمتطلبات واقع تدبيري أهم شروطه الإلمام بقواعد تسيير القطاعات الحكومية، وهي تفاصيل لا تقع في دائرة اهتماماتهم؛ لهذا كان ركونهم لتلك المناهج المستهينة بعلم التدبير، اعتبارا عمليا، بعد أن انتقلوا من التنظير الطوباوي إلى الممارسة العملية للسياسة، فاكتشفوا لواقع يطلب منهم تغييرا فعليا ينقل المجتمعات من البؤس والتخلّف اللذين ندّدوا بهما طويلا قبل إمساكهم بأزمّة التدبير، وزعموا أنهم قادرون على تغيير ذلك الواقع المزري بسهولة ويسر، لأن الله سيكون معهم عند تدبيرهم (كما يعتقد طه بدوره، بلغة عرفانية أن بمقدور الأولياء تنزيل التدبير كأنه تدبير إلهي أو أن تدبيرهم هو التدبير الإلهي عينه)، وأن يستدعوا كل تلك الإنشائيات التي منّوا بها أنفسهم وغيرهم عن صدق وإيمان بما كانوا يفرحون عندما كانوا حزبا، فإذا بهم بغير عدة في التدبير تبلّغهم مراشد السياسة عندما صاروا مدبّرين وآل إليهم أمر الحكومة. هذا فضلا عن الممانعة العالمية لنجاح مشروع سياسي يمكن أن يروّج للإسلام بصفته قادرا على إخراج الإنسانية من أزماتها الاقتصادية والاجتماعية. فانتهى بهم امتحان التغيير إلى كون السياسة في جوهرها آليات تدبيرية تسعف من يتقنها ويحسن التصرف بها وفيها، وأن النجاح يكون حليف المحسنين الجيدين المتقنين لأدوار البناء الحضاري بهمة العلم. فوقعوا على شيء من آليات التدبير جاهزة فاستعملوها، إذ بدأوا يقتنعون تحت براهين للممارسة، أن ما تتوصل به المدنية الحديثة في التدبير السياسي هو الذي ينبغي فعلا –علوم التدبير الحديثة–، ففارقهم الوهم المسيطر –ليس كلهم طبعا فما زال من الواهمين كثير– بكونهم بمجرد أن يرددوا لفظة الإسلام في كل مكان وفي كل وقت ويضيفونها لكل شيء : (السياسة الإسلامية، الحزب الإسلامي، الاقتصاد الإسلامي، البنك الإسلامي، المالية الإسلامية...) سوف ينقاد الواقع لمشتهياتهم؛ لكنهم فوجئوا بتغيير ألفاظ كل شيء في السياسة دون أن يتغير شيء في الواقع،

فما لبثوا أن استيقنوا : إن هي إلا أسماء سميتموها ما أنزل الله بها من سلطان، وأنهم اعتطلوا المنهج الشرعي، لأن المتقنين لتدابير الفعل السياسي بالقيم الإنسانية الحديثة والتدبير العلمي المتقن، أقرب الناس إلى الشريعة (مُراد الله)؛ أي الاهتمام بمحتوى السياسة العادلة، والاقتصاد الرّحيم، وليس بزخارف التعابير المتعلّقة بالسياسة والاقتصاد.

وقد أدرك جزء من الإسلاميين اليوم أن مصالحة المدنية الحديثة مع القيم الإسلامية الجوهرية؛ المنصوص عليها في القرآن الكريم، وليس في تجارب المسلمين، وفرقهم، وفصائلهم، وآرائهم، واتجاهاتهم، ومذاهبهم المتنابزة المتناكرة، هو السبيل الأمثل لاستعادة التواصل الحق مع العدل والخير والجمال. فما وقفت عليه المدنية من أساليب التدبير الديموقراطي الناجح، يوفّر أرضية أصلب لبناء مطالب التشريع الإسلامي، وهذا من معجزات القرآن الكريم الدالة على أن التدبير البشري الأمثل للأمر، لا يكون ناجحا وموفقا إلا إذا كان أمر الشعب شورى بين الشعب.

2. الزعيم الرّوحي واصطناع القدوة :

تمثّل الأطروحة الائتمانية مُثلا مستبطنة تعتقد، بحسن نيّة، أن تولّي الحكم بالوازع والعاصم سيحقّق المدينة الفاضلة التي لم تتحقّق، لأن المشرّع هنا لا يشرّع بالفقه الأمري النسبي المقدور للعقل؛ بل بالفقه الآمري المُثُليّ المقدور للرّوح. وعليه، يندفع طه بأطروحته إلى ركن قصي رافضا كل أشكال التواصل والحوار بين الدين والمدنية، لأن إمكانية التلاقي منعدمة سواء في أصول الخطابين أو فروعهما، سواء في الشكل أو المضمون، فيستنكر ركون بعض الإسلاميين إلى أساليب العلمانيين، ثم يحاول دحض فكرة الحاكمية البشرية لينقض بذلك عروة أخرى كان بإمكانها أن تفضي إلى شيء من التواصل والتعارف بين القيم الحضارية للإنسانية.

القضية : إن الحوار ممتنع بين السيادة والعبادة، بين النسبي والمطلق، بين التأويل والكشف، بين إنسان يبحث بعقله عن مراد ربه، وبين إنسان يرى بقلبه مراد ربّه.

من منطلق فكرته الائتمانية هذه وبدافع من صوفية عميقة، يرفض، إذن، مبدأ **"الحاكمية"**، لأنها مظنة للزيغ في التدبير، تنتهي إلى إعمال قوانين فقهية جافة تُتْلِفُ الُّشبَعَ الرئيسي لتعاليم الدين ألا وهو الأخلاق؛ أو هي في أكثر أحوالها وجاهة تنتهي إلى التمكين ل **"ولاية الفقيه"**. وحتّى إذا أظهرت عناية تُتَوِّج الأخلاق في بعض جوانبها، إلا أنها أخلاق **برانية لا** تبلغ الحدّ المطلوب، ولا تتغلغل إلى أعماق الباطن لتلتحم بالرّوح كي تصير أخلاقا جوّانية؛ إذ بذلك فقط، وفقط، بإمكانها أن ترتقي إلى مقام **شهود الأمر الإلهي** لينكشف لها الغيب؛ وذلك لا يتحقق إلالرجال الله المتزكّين المعصومين، الذين يستطيعون تجاوز معرفة **الاهتداء** إلى معرفة **الاقتداء** الروحي، والتي تقوم على **العيان والاتصال** وليس على **الخبر**[1] !!

"وحينئذ، فإن الاعتراض على "الحلول" و "الاتحاد" لا ينفع صاحبه كما لا ينفعه الاعتراض على ألفاظ التشبيه الواردة في القرآن الكريم والحديث الشريف"[2].

ترى من **هؤلاء** وما هي صفاتهم ؟ ألن يكونوا من جنس **الروح الكلية** التي تحدث عنها **ابن عربي**، واتسمت بالاصطفاء الأكمل للسيادة على البدن ؟ هل طه يستعيد معنى **القطب الرباني** الذي يستطيع وحده أن يحدد الوجهة تحديد اقتداء، لأنه إذذاك يُقتدى به وهو عين القدوة :

"**فالقطب** معلوم غير مُعيّن وهو خليفة الزمان، ومحل النظر والتجلّي، ومنه تصدر الآثار على ظاهر العالم [لعلّها الأمرية] وباطنه [لعلّها الآمرية]؛ وبه يرحم الله من يرحم ويعذب، وله صفات إن اجتمعت في خليفة عصر فهو القطب، وعليه مدار **الأمر الإلهي**،

[1] روح الدين ... ص : 414، لاحظ أن طه عبد الرحمن يقول بالاتحاد ككل المتصوفة، فليس ثمة جديد هناك.
[2] نفسه ... ص : 284.

وإن لم تجتمع فهو غيره؛ ومنه تكون المادة لملك ذلك الزمان، وهذا كله في الإنسان موجود"[1].

وهذا كله موجود في الإنسان ! ليس الإنسان الذي يتحدّث عنه القرآن بصفاته وأوصافه وخصائصه وسماته، والتي لم يذكر منها، على كثرة ما ذُكر وبيّن، وعلى حقيقة عدم تفريطه في شيء، ما يشبه هذا الحديث الذي وُسِم بالتدبيرات الإلهية، وفيه شيء من أنساق الاهتداء والاقتداء بالمسطرة الائتمانية. ثم تتوالى الاستنتاجات في كثير من الأحيان بداع من تداعي الأفكار، وأحيانا أخرى بطلب نوع من الانسجام الصوري في خطاب أُحكم نسجه بالجناس، فيبدو الأمر وكأنه نابع من استنطاق للنصوص واستقراء للوقائع، والحقيقة أن هذه الأفكار لا تخرج من النص إلا على جهة الاستخدام، ثم هي لا تخرج من الواقع بل تخرج إليه من صميم ذهنية الكاتب، لتنوب الفكرة الذهنية عن كل الممارسات والتحقّقات الواقعية، ولو حاكم الكاتب أفكاره إلى التجارب سابقة ولاحقة، وأنصت لرجع الصّدى من الاعتبار بما كان، لأمكن الحديث عن اقتراحات ممكنة للارتقاء بالواقع. لكن الخطابات المغرقة في الباطنية مهما توسّلت بالاحتجاج والاستدلال، إلا أنها تقطع بكون الدليل الذي لا دليل فوقه، والحجة التي لا حجة بعدها، هي ما يكون بالإحساس القلبي : **الوجدنة أي العيان والاتصال**، وما ينبع من أعماق النفس وليس ما تتلقاه من الخارج : **البرهنة أي الفقه والاستدلال**، لأن الأصل أن تتمدد النفس على الكون، كما ينختزل الكون في النفس :

"فإياك وطلب الدليل من خارج فتفتقر إلى المعارج، واطلبه في ذاتك تجد الحق في ذاتك"[2].

---

[1] **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، محي الدين ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003، ص : 10.

[2] نفسه ... ص : 15.

كيف جاز أن يكون الاقتداء غير الاهتداء ؟ تجريد الاهتداء من مدلوله الاصطلاحي التداولي، والذي تأسس بحكم للرجعية القرآنية هو نوع من إزاحة الفهم المتداول وتكريس فهم مُؤوّل يفرض على المتلقي طريقة طه في إعطاء المفاهيم مدلولات وليدة. والسؤال : ثم ماذا لو تولّد عن الإنشاءات المدلولية البديلة حرف لوعي الأمة إلى منزلقات إكليروسية بلبوسات جديدة؛ وهذا ممكن بسبب أن جملة من الباحثين الذين جبلوا على تقديس الأشخاص قد يتقادون بدون فحص ولا تمحيص لهذه المفاهيم، فيعمدون إلى تعميق مدلولها وتوسيع مفعولها؛ وعادة الباحثين في العالم العربي الارتقاء بالتقدير إلى التقديس، فيرون مراجعة الأفكار وتبادل النظر خطيئة[1]، عكس ما يجري في الجامعات العالمية، وما دأب عليه الباحثون والطلاب في التجارب البحثية والأكاديمية التي تحترم النقد العلمي وترعاه.

"وإذا اتضح أن المعرفة التي يحصلها **الفقيه الولي** بأئمة البيت هي **معرفة اهتداء** تقوم على الخبر، لا **معرفة اقتداء** تقوم على العيان والاتصال"[2].

- المعادل الحقيقي لمعرفة الاهتداء هو **الاستدلال والاستنباط**؛
- المعادل الحقيقي لمعرفة الاقتداء، هو **الملاحظة والتأسي**.

والذي يتضح فعلا أن الكاتب يحاول فك التعالق في المفاهيم والدلالات بين التصوف والتشيع، فكلاهما خطاب وجداني يقوم على اللاعقلانية المزعوم لها التفوق على العقلانية، وحتى لا يكون القطب الصوفي هو عين الفقيه الولي عند الشيعة، يميز الكاتب بين الاهتداء والاقتداء، فيرفع الاقتداء درجة، وينزل بالاهتداء درجة، فيُخرج خطابه الصوري على سبيل استنتاج أحكمت مقدماته لينتهي إلى أن **الفقيه الولي** في أدبيات الشيعة أقصر قامة من

---

[1] نرجو أن تقود الجامعة المغربية شيئا من حيوية النقاش العلمي القائم على تمحيص الأفكار وعرضها على النظر، والكف عن ممارسات لا تليق بالبحث وطلابه، وأعتقد أن المغرب يمكن أن يقدم الريادة عربيا في تثبيت ركائز الجدل العلمي المفيد للثقافة والفكر ومستقبلهما.

[2] روح الدين ... ص : 414.

الولي الفقيه (القطب) في أدبيات الصوفية. غير أن مصطلحية القرآن تأبى هذا التصنيف، لأن معارف الدين والسلوك والأخلاق لا تكون إلا اهتداء بكتاب الله واقتداء برسول الله، أو توشك المفاهيم[1] أن تندفع إلى بناء سياقات جديدة للاقتداء بأشخاص تُزعَم لهم الولاية والبركة والتزكية والعصمة، وكل ذلك لن يحقق حلًا لنجاة المجتمعات من سوء التدبير؛ بل هو المشكل عينه الذي يقود المجتمعات إلى فساد التدبير صوفيا وشيعيا. أما الاهتداء بالمعنى الجديد الذي يدّعيه الكاتب، فهو نقيض للمعنى القرآني الراسخ والذي يغلق المفهوم على القاعدة : "لا اهتداء بغير كتاب الله"، والاهتداء يجلب الهداية، والهداية تقود إلى الهدى، وليس بعد الهدى إلا الضلال. أما غير هذا من الدوران حول المفهوم فيوشك أن يغيّر نواته الدلالية الأصلية، فيؤدي إلى تحريف الوعي واجتثاث المفاهيم القرآنية الأصيلة الهادية، واستنبات نسخ مفهومية تقود إلى مسالك مجهولة من الوعي والسلوك معا. وعليه، سيكون بعض الرد على تأويلات الكاتب للهداية على النحو الآتي :

أولا. معرفة الفقيه الولي ليست اهتداء، ولا اقتداء، بل علم يجوز فيه الخطأ والصواب؛

ثانيا. إذا تعلق الأمر بالدين فلا اهتداء بغير نص، ولا اقتداء بغير نبي.

﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة، لمن كان يرجو الله واليوم الآخر، وذكر الله كثيرا﴾ الأحزاب : 21.

---

[1] إنشاء المفاهيم بغير داع تجديد وباسم التجديد، ولقد أشرنا سابقا إلى أن للمغالاة في تجديد المفاهيم لا خير فيه إذا نجم عنه إنشاء قيمة سلبية محل قيمة إيجابية، بسبب الاندفاع بخيالي لم يعرض على الفحص والمراجعة الضروريين. فالتجديد له ضوابط لا بد من التزامها، فلابأس من إعادة التذكير بما نراه ضروريا لإنشاء المفهوم :

– أن لا يكون بغير داع حقيقي؛

– أن تكون الحاجة إليه ظاهرة ولا يكون مصطنعا؛

– أن يكون مواكبا لحيوية إنتاجية عامة تستدعي حيوية مفهومية مواكبة، أو هادما لخلق حيوية؛

– أن يقع من المعجم موقعا عاليا أو لائقا، بحيث يكون له محله، ولا يجني على محل ثابت لمفهوم مسكوك؛

– وأسوأ هذه الأنواع هو تسديد المفاهيم، بحيث يقع المفهوم المدّعى، على مفهوم قرآني أو علمي ثابت فيزحزح مكانته العلمية، ويقتلع دلالته القرآنية، ليستنبت مكانها دلالة أخرى.

ثالثا. حتى لو تمّ تبيُّن حقيقة أعمال الأئمة وتصرفاتهم، فهي ليست ملزمة بالاقتداء، لأنهم موضوع للاقتداء وليسوا ذاتا للاقتداء، فيكونون دعاة للاقتداء بمن وجب الاقتداء به وهو النبي الخاتم، وعليهم أن يبرهنوا على صواب اقتدائهم :

﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الحشر : 7.

وحتى لفظ **الأئمة المهديين**[1] ينبغي فحصه على ضوء ما سلف حتى تثبت الموافقة، لأن استكثار الأئمة استهتار بالإمامة، واصطناع القدوات تضييع للقدوة. وهل حتى على الأمة غير تشظّيها فرقا ومذاهب وطوائف. وإذا كان طه يرى أن التحاجّ نظام تكون فيه الإشارة أوفى من العبارة، ويجعل الهداية نصيبا للولي القدوة القادر على أن يفتح كل مغاليق العلم بوجدانه المتفتح على عوالم الغيب، وهذا هو الفقيه الولي، أو فقيه الآمرية؛ فإن الشيعة يحتجون بمثل حججه، ليبرهنوا أن إمامهم أهدى من إمام الصوفية، ووليّهم أقدر من وليّ الصوفية، فهو صاحب الولاية العظمى، و الإمام المبين، والأقدر على فكّ شفرة الإشارة من كلّ أحد سواه. وعليه، فإذا صدق أحدهما سقط واحد منهما، وإذا صدقا معا سقطا معا. فلنتأمل هذا التفسير **للقمّي**[2]، لنرى السعة والرحابة التي يتمتع بها الإمام :

"(و كلّ شيء أحصيناه في إمام مبين) أي في كتاب مبين و هو محكم، و ذكر ابن عباس عن أمير المؤمنين (عليه السلام) : "**أنا و الله الإمام المبين** أبيّن الحق من الباطل، ورثته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم". و في معاني الأخبار، بإسناده إلى أبي الجارود عن أبي جعفر عن أبيه عن جده، عليهم السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في

---

[1] استعمال لغوي لتسوير الوصف للنبوة : وجعل المهديين.

[2] علي بن إبراهيم القمي (329 هـ)، هو أحد أعمدة الرواية عند الشيعة، ويعدّ تفسيره أساسا للتفاسير اللاحقة عليه، روى عن والده إبراهيم بن هاشم سبعة آلاف وثمانية وستين رواية وروى عنه الكليني في كتابه الكافي سبعة آلاف رواية. ولا يخفى أن تفسيره مليء بالتأويلات الإشارية والباطنية، ويزعم بعض الشيعة أن رواياته سلسلة ذهبية منقولة عن المعصوم.

حديث أنه قال في علي عليه السلام : (إنه الإمام الذي أحصى الله تبارك وتعالى فيه علم كل شئ).

أقول : الحديثان لو صحا لم يكونا من التفسير في شيء بل مضمونهما من بطن القرآن وإشاراته [الإشارة إذن لا العبارة].(ولا مانع من أن يرزق الله عبدا وَحَّده وأخلص العبودية له، العلم بما في الكتاب المبين وهو (عليه السلام) سيد الموحدين بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم[1].

يقول القمّي موافقا الطّرح الائتماني ما مفاده : التفسير من بطن القرآن وإشارته، أي لاداعي لإعمال العقل للتثبت من صدق هذا القول، فالعقل موثَّق عند أعتاب الظاهر والعبارة، ويضيف مستبقا إنكار العقلانيين –كما يستنكر طه– : **ولا مانع** ... لأن القول بالامتناع سيؤول إلى القول بعجز الواهب وليس بعجز للموهوب. فالخيار المتبقّي وجدانيا هو تقرير الحقيقة الإشارية الباطنية : علي يعلم كلّ شيء، والذي لا يعترف بذلك ضالّ وضعيف الإيمان برب على كل شيء قدير؛ وسبب ضلاله اعتماده على عقله، والوقوف عند الظاهر والعزوف عن الباطن. والعجيب أن عليّا لم يعلم أن قاتلا سيتسلّل إليه فيقتله ! فالمراد بإسقاط العقل تكبيل الحارس لتمرّ الخرافة آمنة.

هل تسقط عقولنا ،إذن، لورضى القمّي، وتوافقه على باطنيته وإشاريته ؟[2] أم نحلّل وقائع التاريخ وسيرة **علي** رضي الله عنه ليثبت لنا بطلان هذه الدعوى وتهافتها؛ فلا هو كان قطبا ولا وليّا أسطوريا ولا كان عنده علم الغيب؛ بل عانى كما يعاني النّاس وأكثر، فوافق وخالف، وغَلَبَ وغُلِب، وأصاب وأخطأ، وقَتَل وقُتِل رضي الله عنه وأرضاه. فمن أين نبعت

---

[1] الميزان في تفسير القرآن، راجع تفسير القمّي.

[2] لا يمكن للباطنية أن تربح معركة استدلالية ما دام العقل يقظا حارسا أمينا لما يتلقاه الإنسان من معارف، لذلك، فمعركتهم الأولى هي مع هذه الآلة الربّانية العظيمة، متى أتموا بإخمادها وإسكاتها، ومتى أدركوا أنها خمدت وسكنت، فكأنما فتحت أبواب الثغور بجيش غريم، فللباطنية أن تحمل ما شاءت من ضلالات وسخافات ... فلن يعترضها معترض، وطريقها إلى القلب سالك.

هذه الأباطيل والأسمار، إن لم يكن من الإشارة والباطن والوحدنة ؟ ولمن أراد إحصاء الاستدلالات الباطنية الإشارية على هذا النوع فعليه بمظانّ الشيعة والصوفية، فليتأمل وليعجب !

قاعدة : لا تمرّ الخرافة مادام العقل يقظا، فإسقاط العقل شرط ليتمكّن الانقياد الأعمى للضلالات والخرافات والأساطير.

هذا هو الحقل الدلالي نفسه الذي نُتج فيه الائتمانية مفهوم القدوة، تحت عنوان **الفقيه الآمري، أو المدبّر الائتماني**، وكل مقرّراتها تدور في فلك مقولات قديمة صيغت صياغة جديدة؛ أما دحض هذه الدعاوى السوبر إنسانية، فبيّن عند الذين يعقلون :

﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين واجعلنا للمتقين **إماما﴾** الفرقان : 74.

"الذين" اسم موصول في التركيب والمعنى، فهو يصل من ينوب عنهم من المؤمنين بإطلاق بدون سمات كهنوتية تميّزهم، وهم يطلبون أن يسعدوا بأزواج يفيضون بالحب والرحمة، وأبناء يزهرون بالقرب والولاء، فإذا استتبت الحياة الأسرية على الحب والمودة والألفة والولاء، وبرئت من النشوز والعقوق والعصيان، تطلّع المؤمنون إلى أن يتصدّروا الحياة الاجتماعية متسابقين إلى أفعال الخير يتقدّمون بها ويؤمّون الناس بها، منطلقين إلى سندهم الأسري[1]، متطلّعين إلى بناء صرح من المودة والتآلف والتكافل الاجتماعي، فيكون السواء الأسري

[1] لا يدرك تفسير هذا الدعاء الحاني إلا من ابتلي في بيته بأزواج أوتوا النشوز، وأبناء أشربوا العقوق والعصيان، فلا تحسن أن تؤدي شيئا من مهمات الحياة، لما هو فيه من اضطراب واحتراب؛ وكم من صاحب ولد تعلق به حتى كاد يعبده من دون الله فكان سببه في شلل نصفي أو كلّي، أو إفلاس، أو سجن، أو مقتلة، فلذلك كان القرآن حريصا على أن يهدي الناس إلى ما تتم به النعمة، ولذلك كان زكرياء حريصا في طلبه للولد، أن يكون العطاء مشفوعا بالهداية : (فهب لي من لدنك وليا ... واجعله رب رضيا)، فإن لم يكن وليا رضيا، فهو المهلكة لأب طاعن في السن لا يرجو غير الحنان والولاء. وإذا لم تحصل على زوجة حانية، وأبناء بررة، فكيف يوم التلاق والشنآن مطبق على عنقه، ولو أمرك أن تصمد النفس فقد بلغ الغاية ونال المنى.

كالسواء الاجتماعي. فالمتقون ينوب بعضهم عن بعض في الإمامة[1]، فتجوز إمامتهم بما يعرفونه جميعا ويتقادون له جميعا، ولكن لا يجوز قيادتهم دينيا بشيء من عند الإمام يكون خالصا منه؛ بل يؤمهم بشيء هو نفسه مأموم له وهو سيحد ما يؤم الناس به من المؤثرات في كليات العدل والخير والجمال. أما : ﴿

﴿من تزكى فإنما يتزكى لنفسه﴾ فاطر : 35.

لأن المتزكّين يطلبون بصلاحهم النجاة لأنفسهم لا لغيرهم، والاقتداء برسولهم حتى لو كانوا في علم الله أزكى وأتقى، فليسوا أفضل من رسول الله، ولا هم ممن ينوب عنه في إمامة الناس بالاقتداء إلى الاهتداء؛ أما الاهتداء بغير اقتداء، فهو ضلال غُيّر اسمه ونيةٌ زُيّن رسمه.

﴿قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونُرد على أعقابنا بعد إذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران، له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا، قل إن هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين﴾ الأنعام : 71.

وفي الأمور وعلاقة بالائتمانية السياسية، فإن خلاصة الهدى ومتعلقاته وعلاقته بالتدبير السياسي تؤوب إلى نتيجة واحدة : التدبير بحاجة إلى الأمناء الأقوياء وليس إلى الأولياء الأزكياء، لأن الزكاة عمل القلب لا يدركه إلا الرب؛ أما السياسة فمؤسسات تحرص على تنفيذ القوانين بناء على قواعد المساواة، والاحتياط القانوني الرشيد لمنع حصول الشطط واستغلال النفوذ.

---

[1] لاحظ أن القرآن لا يريد مقاييس أسطورية في الحصول على مراتب الارتقاء، بل هي أشياء متاحة للناس جميعا بشيء من الاجتهاد المقدور للبشر، مع مراعاة الضعف، ومحدودية الطاقة، فالتشريع لا يقوم على مخاطبة قدرات خارقة، فالله لم يودعها في هذا الإنسان، بل يخاطب الجهد المقدور، وهذا الجهد المتاح كفيل برفع الإنسان إلى مرتبة التقوى والولاية، ولكن بمنظور قرآني بسيط : (ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فهذا يقوله الأولياء ويقوله المتقون، والأولياء هم من يحبون الله ويحبون ما يحب الله، وهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، لا غطاء يرفع لهم عن أسرار الملكوت، ولا حجب تكشف لهم بأسرار والغار لا يمكن التثبت منها.

3. الأمر بين 'البرهنة' و 'الوجدنة' :

من المفاهيم المركزية في أطروحة الكاتب، والتي تشكل جوهر النظرية التي يحمل الكتاب دعواها مفهوم **"الأمر"**. مفهوم يشكل رائزا من روائز تجديد النظر في مقولات تغطي الساحة السياسية العربية المعاصرة، خصوصا تلك التي انتهت إليها تأويلات الإسلاميين ورامت شرعنتها وتثبيتها كقيم **فكر عقدية**. وينقسم الإسلاميون بحسب مخرجات التحليل الائتماني إلى تحكيميين وتفقيهيين؛ التحكيميون هم الذين يرفعون شعار "الحاكمية لله وحده" وهي شعار أكثر الإسلاميين، ممن اعتنقوا مبادئ **المودودي** وبعده **سيد قطب**، وكثير من الحركات الإسلامية تشبعت بأفكارهما في الحكم والسياسة. أما التفقيهيون فهم العاملون على تفقيه السياسة خصوصا الشيعة أصحاب ولاية الفقيه :

"لكن يبقى أن الديانيين، على اختلاف فئاتهم، لا يشترطون العمل التزكوي في إقامة أحكام الدين؛ وقد علمت أن العمل التزكوي هو الذي يقدر على أن يكشف، عن الروح وفطرتها، طبقات النفس التي غشّتها؛ لذلك ظل التدبير التعبدي لهؤلاء جميعا تدبيرا نفسيا، لا تدبيرا روحيا؛ وما لم يرقَ الفاعل الديني إلى التدبير التعبُّدي الروحي لا يأمن من التقهقر إلى التدبير التسيُّدي (...) علما بأن الإنسان بين خيارين تعبديين : إما أن يعبد الله، فيتسع وجوده، وإما أن يتعبّد لغيره، فيضيق وجوده؛ وهو أيضا بين خيارين تدبيريين : إما أن يتخذ تدبيرا دينيا، متعبدا للحق، أو يتخذ تدبيرا سياسيا، متسيّدا على الخلق"[1].

فالكاتب ينتهي رافضا لكل أشكال الممارسات التدبيرية بصفتها تمثل نموذج : **ناقص تزكية**، وهو ما يشكل معادلا للفشل والتسلط على الخلق، ولا يقبل إلا ممارسة التدبير بالروح بصفتها نموذج : **زائد تزكية**، وهو ما جعله **الأطروحة** معادلا للنجاح والتعبد للحق. وبذلك تصير **الديموقراطية** تضييقا وجوديا للنطاق الإنساني المحصور في المادة والمحشور في التسلط لا محالة، وينفتح أفق جديد لما يمكن أن نسميه **الديموقراطية الائتمانية**، حيث الوعود بأن

[1] روح الدين ... ص : 448.

يتعبّد الإنسان لله حتى وهو في غمار التدبير السياسي. ولأن المسافة بين الله والمدبر الائتماني ستضيق إلى حدودها الدنيا بسبب الاتصال الرّوحي، فاجمع القضيتين وضع نميجتهما بين يدي النظر والتأمل، فستحصل على تدبير سياسي يؤول تعبّدا لله في حلّة من يمثله، وإذا لم تخضع لهذا المدبر الائتماني طواعية وقربى إلى الله فإنك لم تترك معنى الائتمان الذي يجعلك وديعة إلهية عند من يتعبّد ولا يتسيّد؛ والسؤال الذي لا يمكن إعطاؤه عند هذا الحد من التحليل، والذي يجعلنا بحاجة ماسة لمراجعة فرضيات الائتمانية واستبانة ما يمكن أن تنطوي عليه من مزالق : ألن يكون الكهنوت يستعيد وجاهته وعنفوانه بهذه الهندسة التدبيرية ؟ سوف نوضح ذلك لاحقا.

وثمّة تفصيلات وحيثيات كثيرة يعج بها كتاب "روح الدين" يمكن استقصاؤها في محلّها، مدارها على تمييز ما وقع فيه الإسلاميون والعلمانيون على السواء من إخطاء الفهم السديد لمفهوم الأمر، وما ينبغي ترتيبه لإحلاله في مجال السياسة، حتى يتحقّق بفهمه التسديد سياسة رشيدة تفيء ظلالها عدلا وسعادة. لقد ترتب الوهم على **الإسلاميين** بفهمهم الخاطئ لمعنى **"الحكم"**، وترتب على **العلمانيين** بفهمهم الضيّق لمعنى **الحياة**، فجعلوها ترجمة للدهر وحيازة للدنيا دون استحضار لأبعاد الآخرة، فحُرموا اشتغال الغيب في منظومتهم القيمية الضيقة وقعدوا عن ولوج عوالمه الواسعة. كما توهم الإسلاميون، أن معنى 'الحكم' في الكتاب والسنة، لا يُؤوَّل إلا بالحكم القضائي، ففسّروا الحكم، فأخطأوا التفسير.

- (إن الحكم إلا لله)؛
- (ومن لم يحكم بما أنزل الله).

"الحكم" عندهم بمعنى **القضاء**، والقضاء يكون بما أنزل الله، أما المفهوم الذي يفيد السياسة في القرآن ـحسب ظنهم، الخاطئ هو **"الأمر"**؛ وهذا يرفضه طه محاولا إعمال طريقته في الاستدلال ليبين أن : **الحكم** يفيد **السياسة** بينما **الأمر** يفيد **القضاء**. يقر الباحث أولا بوجود صلة بين **الحكم والقضاء**، ثم ينتهي إلى أن الحكم أعم من القضاء ويتسع ليشمل **السياسة**، لجملة أسباب قام بتحليلها وهي :

- كون القضاء كان أيضا من مهام الحاكم وليس فقط القاضي؛
- أن القضاء والحكم يطلبان معا إقامة العدل؛
- أن فعل عدَل، يعني "الحكم بالعدل في أي موضع" وهذا دليل على سعة المفهوم ليشمل الجانب السياسي الذي يطوي الجانب القضائي؛
- الحكم يفيد التشريع. وعليه، "الحاكمية لله وحده" كما فسّرها معتنقوها تفيد أن الملك الحقيقي لله، بما يعني أن الحكم يفيد التشريع، وهو جوهر السياسة؛
- استشهد الكاتب بآيات من سورة المائدة، كان استدلاله بها ينتهي إلى أن "الحكم" يفيد "القضاء"، إذ الرسول أُمر أن يحكّم بين اليهود في قضية مخصوصة (أي الحكم=القضاء)، ثم جعل يستدرك بما يفيده عموم النص، متجاوزا خصوص السبب، لتكون الآية عامة لكل حكم شاملة للمسلمين أيضا. المهم أن الكاتب ينتهي إلى إقرار رأي التحكيميين وترجيحه على رأي التفقيهيين، والاحتجاج له بما يدفع تأويل المخالفين، فالآية ترتفع إلى حيث تصير :

"قضية كلية يصح نقلها -كما هو شأن أي قانون- إلى قضية شرطية، مقدمها واحد هو: "من لا يحكم بما أنزل الله" وتاليها يختلف باختلاف درجة هذه المخالفة، فهو : إما "ظالم" أو "فاسق" أو "كافر""[1].

أولا. الأمر والقضاء :

يشرع طه عبد الرحمن في عرض تصوّره بعد الذي اطمأن إليه من دفع تأويلات مختلف المتأوّلين، ليثبت قناعته بكون **الأمر يفيد القضاء**، كما أثبت أن **الحكم يفيد السياسة**. وسوف نتابع مسلّمات الكاتب ونردّ عليها، بعد الذي ظهر لنا من مجانبتها لما نراه معاني بيّنة؛ يقول الكاتب :

---

[1] روح الدين ... ص : 266.

"لئن سلّمنا بأن كلمة "الأمر" ورد استعمالها في سياق التنافس على خلافة الرسول – صلى الله عليه وسلم– فلا نسلّم بأنها تعني بمفردها، "السلطة السياسية" أو "نظام الحكم"، ولا أنها تستقل عن معنى القضاء"[1].

ويستدل على عدم استقلال لفظ الأمر بمعنى "نظام الحكم" بقولة **لأبي بكر** : "لابد لهذا الأمر من قائم يقوم به"، فدل **الأمر** عنده على **شأن ذا بال**".

يعتبر الكاتب لفظ **الأمر** لا يعني **"نظام الحكم"**، أو هو لا يفيد ذلك مستقلا، وإنما بالتبع، ليجعل **القيام** شرطا إسناديا ليكون الأمر مرادفا لنظام الحكم الذي لا يفيده **الأمر** مستقلا. فقوله لئن سلمنا، هو في النهاية تسليم بغير مُسلّم، فلا حجة في أن نسلّم بأن دليل إفادة الأمر لنظام الحكم هو قولة **لأبي** بكر، وحتى لو كانت بيّنة في إفادة ذلك فليست قطعية في الحمل على ذلك الفهم، وإنما مصدر الإفادة القطعية هو القرآن الكريم كما سيأتي، أو استبانة المعنى بغير اشتباه من عموم المتلقّين؛ أما تسمية الحكم بالشأن ذو البال، لا يسلبه معنى الحكم بل يؤكده، إذ ما من شيء يستحق هذا الوصف كالحكم. وأما جزمه باستتباع الأمر للقيام فلا شيء يفيده، أو هو تأويل بعيد قاد إليه استغراق التأويل، واستحوار الدليل دون داع؛ إذ الأوفق اعتماد المعنى الذي يقع من الفهم موقعا محكما قريبا و هو الآتي :

- **الأمـــــر** .... **الحكم؛**
- **القائم به** .... **الحاكم؛**
- **يقوم بـه** .... **يحكم.**

فيكون المعنى الموافق لقولة أبي بكر **"لابد لهذا الأمر من قائم يقوم به"** هـو : **لا بد لهذا الحكم من حاكم يحكم**، وهو دعوى **أبي** بكر، لأن ترك الأمر، أي الحكم بدون

[1] روح الدين ... ص : 363.

حاكم، مدعاة للفوضى وطريق للسيبة وانحلال الدولة. وعليه، فالاستدلال المنصف لا يثبت دعوى الكاتب؛ بل يؤكّد عكسها، إذ المتعلَّق به هو الأمر، والمتعلِّق (بكسر اللام وتشديدها) هو الحكم، فإذا ذكر القيام بغير أمر أفاد النهوض من جلوس وفي أحسن الحالات النهوض لإنجاز إحدى المهمات، فنقول : من يقوم لاستقبال الناس ؟ فيكون الجواب قام لذلك فلان، ولا يستفاد أن فلانا قام ليحكم ! ولا يكون القيام ذا بال إلا إذا ارتبط **بالأمر** (الذي يفيد الحكم). وعندما يقال قوموا لصلاتكم، فلا يفيد ذلك تسليما بكون الصلاة حكما يقام له؛ بل يفيد ببساطة أن تأدية الصلاة تكون بالقيام أولا، فيكون الخطاب موجّها للجالسين، أو يقصد به التحفيز والتشمير. وعليه، فكل سبيل تسلكه بالقيام، لا ينتهي بك إلى الحكم، على النقيض تماما مما يحاول الباحث إثباته وتثبيته في سياق التداول السياسي بدعواه : وإذا أريد بلفظ الأمر نظام الحكم فلا يكون ذلك حتى يضاف إلى متعلَّق به، **كالتدبير، والولاية، والقيام**، فيقال بصيغة تركيبية : **"تدبير الأمر"، ولاية الأمر"، "القيام بالأمر"**. ويرتب الكاتب على هذا التعلّق نتيجة مفادها يكون فيها التدبير والولاية والقيام ملفوظات دالة على السياسة، بينما لا يكون ذلك ممكنا للجزء الثاني للتعلّق وهو الأمر. والرد على هذا أيضا أن التدبير يتعلق بكل شيء وليس فقط بالسياسة، وهو من أكثر الملفوظات الدالة على التسيير، شركات ومقاولات، ومحلات تجارية كبيرة وصغيرة، ندوات ولقاءات، وكل هذه بعيدة عن السياسة ونظام الحكم بالمعنى المباشر. وأما **"الولاية"** فشأنها شأن ما سبق في نسق التركيب والدلالة، فإذا كانت : **في الزواج** : فيكون المقصود الأب أو من يقوم مقامه بحسب النظام المحدد. **في المدرسة** : يكون المقصود أبا، أو أما، أو وليّ أمر ممن يقوم مقامهما في تتبع المتمدرس. أما **"الأمر"** إذا "عم" و"تجرد" ولم يتحدد بقرينة، لا يُحمل إلا على الطلب المُلْزِم بالفعل؛ والحكم هو في النهاية قوانين ملزمة تطلب فعل النّظام.

ثانيا. استخلاص :

لا بد أن نستشهد بمقطع نستسمح القارئ في عرضه كاملا، حتى لا نجتزأ مقامات الاستدلال ونفتئت على الكاتب ضدا على ما يقتضيه **العلم** وتلزم به **الأمانة**، وليكون ردُّنا على هذا الطرح بيّنا، لأننا نرى أن معنى كبيرا من شأنه أن ينتقض لو اعتمد تأويل الكاتب، ومن شأنه أن يدفع بعيدا عن مناطات العقل السياسي والتدبير الشوري، ويفاقم وضعا فكريا مزريا بالمزيد من الابتعاد عن أشكال التدبير الشورية الناجعة والمبسطة، تلك التي أثبتت نجاعتها نصا وعقلا وتجربة، والكاتب يجتهد لدفع ذلك كله، بفهم يناقض النص والعقل والتجربة كما سنبينه في ما يلي، وفي الذي يليه.

"وبناء على هذا الذي ذكرناه، يمكن إعادة تأويل الآيات القرآنية التي اعتُمدت أساسا في ادعاء أن المصطلح القرآني لإفادة معنى **"نظام الحكم"** هو **"الأمر"**؛ فقد وردت عبارة "أولو الأمر" في آيتين مختلفتين (الهامش 15)، مضيفة الأمر إلى ذويه وأوليائه، على أساس أن المقصود بها ليس مجرد الأمر، وإنما **"ولاية الأمر"**؛ ولا يستفاد من هذه العبارة بالضرورة أن المعنيّين بهذه الولاية هم "أولياء السياسة" وحدهم، بل يستفاد أنهم يشملون "أولياء السياسة" و "أولياء العلم" معا، هذا على فرض أن **العقل القرآني** يفرق بين **"ما هو تدبيري"** و **"ما هو فقهي"**، وهو ما يحتاج إلى إثبات ليس هذا موضع الخوض فيه؛ كما ورد لفظ **"الأمر"** مقترنا بلفظ **"الشورى"** في آيتين مختلفتين (الهامش 16)، فدل على أن الشورى هي التي تعبر عن **نظام الحكم**، وليس الأمر كما زعم بعضهم؛ وحتى لو جوّزنا مذهبهم في تفسير الآيتين وجاريناهم في قولهم بأن لفظ **"الأمر"** فيهما يعبر عن معنى **"نظام الحكم"** أو **"السلطة السياسية"**، فلا نسلم بأنه مصطلح وضع في الأصل لإفادة هذا المعنى، وإنما ننسب احتمال هذه الإفادة إلى الصلة اللغوية القائمة بين الكلمتين: **"الأمر"** و **"الشورى"**، حيث إن **"الائتمار"** الذي هو افتعال من "أمر"، يعني في الاستعمال، **"التشاور"** بالذات"[1].

---

[1] نفسه، ص : 364-365.

يرد على هذا بكون الولاية مستقلة لا تعني السياسة كما بيناه، والأهم هنا أن النتيجة الجانبية للاستدلال هي عين الصواب، وهي أن الأمر لا يعني السياسة وحدها بل يعني **العلم** أيضا أو بالأحرى **علم السياسة**، ويعني **القضاء** أيضا، بل يعني كل شيء يهم مجموعة من الناس، فيكون أمرَ"هُمْ"؛ والأمر كما يستفاد من معناه، طلب الفعل أو طلب عدم الفعل، ومدار السياسة على التشريعات المتنوعة التي تصبح مساطير ولوائح تنظيمية عامة واجبة النفاذ، ابتداء من الدستور ونزولا إلى مختلف القوانين المتعاقد بشأنها المنظمة لشؤون المجتمعات والجماعات. وبذلك يكون **الأمر** هو "**التدبير السياسي**" أي (**الحكم**)؛ وتكون **الشورى** هي "**آليات تحقيق ذلك التدبير**" أي الطريقة التي ينجز بها الحكم (**نظام الحكم**)، فهما يردان بمعنى واحد؛ **فالأمر في السياسة هو فعل السلطة أي الحكم، والشورى هي الطريقة التي ينتج بها ذلك الفعل**. وهذا حسمٌ من القرآن أنّ الحكم لا ينجز إلا بالشورى وليس بالاستفراد أو الاستبداد؛ وهذه النتيجة غير سارة للعرفان والائتمان، **لأن التدبير بمدبّر ائتماني يُلْهَم التدبير، لا يتسق مع التدبير بمدبّر إنساني ملزم بالشورى**. وهذا هو الجذر الذي يحاول طه اقتلاعه، لأن السياسة كلّها قائمة عليه قرآنيا، والائتمان قائم على نقيضه عرفانيا.

فالأمر الجامع الذي هو التدبير العام يكون بأمور جزئية متفرعة عنه، يتم إفراغها في الدساتير ومختلف اللوائح القانونية في مختلف المجالات، ويكون مجموعها وما يحصل منها هو نظام الحكم الذي ينفذ بتلك الأوامر الجامعة التي يشارك في وضعها أهل العلم من السياسيين، والقانونيين، والاقتصاديين، والتربويين، ومختلف الفاعلين والمتدخلين في الميادين المقصودة. وتكون الحاجة إلى الشورى -بناء عليه- في السياسة، كالحاجة إليها في العلم، كالحاجة إليها في القضاء، كالحاجة إليها في كل شأن من شؤون الناس، طريقة لإعداد الحكم وإنضاج القرارات وآلية لبنائهما. فقصد الآية القرآنية أن تدحض الاستبداد والاستفراد بصناعة الأمر ووضع الأحكام، وأن تمنع العلاقات العمودية بين الناس، فيكون آمر ومأمور،

بل الجميع مأمور بالائتمار بأمر يكون مصدره من الجميع؛ وبناء عليه تميّز أمران في القرآن الكريم، لا بدّ من تأكيدهما مجدّدا رغم أننا أفضنا القول في ذلك سابقا :

أ. أمر الله ، القدر الكوني العام ؛

﴿وكان أمر الله قدرا مقدورا﴾ الأحزاب : 38.

لا يجوز مسح الفواصل بين التدبير الإلهي والتدبير البشري، ومحاولة دمج الفعل الإلهي في الفعل البشري لما يضمره من إيمان بنفوذ الولاية وتمدّدها على القدر الإلهي، ومن ذلك تدرّجه إلى تلك النتيجة بعدم الفصل بين الأمر التكويني والأمر التشريعي :

"لقد جرت عادة الأصوليين أن يفرّقوا بين "الأمر التكويني" و "الأمر التكليفي" فالأمر التكويني سابق على الخلق والرزق، بينما الأمر التكليفي متأخر عنهما؛ يبدو لنا أن الأمر الواحد قد يكون، في ذات الوقت، أمرا تكليفيا وتكوينيا كما في الآية الكريمة : ﴿وارزقهم من الثمرات لعلّهم يشكرون﴾ إبراهيم : 37 "[1].

هذه الآية لا تفيد غير الدعاء والطّلب ولا تفيد الأمر، إذ لا أحد يملك أن يأمر الله. وهي تعكس دعوة حانية ورجاء عميقا من نبيّ وُصف بأنه حليم أوّاه منيب أن يمنّ الله على ذريته التي أنزلها بواد غير ذي زرع بالثمرات، والله يفعل ما يشاء ويختار. أما الأمر الإلهي فيكون بالقول المفرد "كن فيكون"، لا شورى فيه ولا تشاور، لأنه صادر من إله مطلق المشيئة، قادر قدرة لا يعجزها شيء لبلوغ مقاصدها، عالم علما أحاط بكل شيء، ولا يحيط بشيء من علمه غيره، **حكيم** : يضع ما ينبغي من أوامره حيث ينبغي أن تكون، ولا يفترض لها موضع تكون به أفضل مما به وفيه كانت؛ فهو إذن يدبر **الأمر** بهذه **القدرة** المطلقة، وبهذا العلم المطلق، وبهذه **الحكمة** المطلقة؛ وبهذه **الإحاطة** المطلقة؛ وما أنفذه الله من أمر فهو في محله الذي لا محل غيره أليق ليحلّ فيه :

---

[1] روح الدين، هامش الصفحة 369.

﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾ يس : 82.

وعليه، فالتعاقد مع الله على قبول أوامره (تشريعاته) لا يكون بالشورى، وإنما بالإقرار القلبي الجازم أن ما شرّعه خير كلّه، وعدل كلّه، وجمال كلّه، وأنه في نفسه للمشرَّع له أفضل ممّا يمكن أن يشترعه لنفسه لو جاز له ذلك. ولذلك سمي العقد مع الله عقيدة، أي إيمانا لا يقبل الشك في كمال ما دبّره الألوهية خلقا، والرّبوبية رعاية، ولذلك فهو إله عظيم وربّ كريم وهو الرحمن الرحيم؛ وهذه كمالات لا تجوز لنبيّ ولا وليّ، ولا لفقيه أمرية مزعوم، ولا فقيه آمرية موهوم.

ب. أمر الناس، بناء الحضارة :

هذا الأمر يكون بالشورى و لا يكون بقول واحد من كائن فيكون، متزكيا كان أو متدنيا؛ إذ لا أحد يستطيع أن يدّعي[1] علما مطلقا غير مقدور لغيره، أو قدرة مطلقة لا تتاح لغيره، أو إحاطة تامة لا تنبغي لغيره، أو حكمة بالغة تخفى على العالمين من دونه؛ بل الناس أكفاء متفاوتون في الخبرات والقدرات، ولا يستغني بعضهم عن بعض في بناء الأفكار، واختيار الأسلم من الآراء؛ ولا يجوز لكائن أن يأمر بالشيء بكلمة واحدة فيقول : كن فيكون؛ بل لا بد أن يكون كل قول غير إلهي قابلا : للنظر، والمراجعة، والقبول، والدحض. فمن قال لأمر من أمور السياسة "كن" فإنه لا ينبغي أن يكون إلا بعد إقراره بالشورى، فيكون. فإذا التأم الاجتماع الإنساني على ذلك السلوك، نشأت حضارة إنسانية بقيم الإعزاز والتكريم والحرية، والتأمت الإرادات على رفع الثقل العقلي بالمشاركة والمشاورة؛ إذذاك يصنع الناس حضارتهم ويبنون قدرهم المصير الذي هو واقعهم الاجتماعي[2].

---

[1] نقصد دعوى مقبولة وزعما موثّرا لا يدفع، ولا نقصد الادعاءات ولمزاعم المرسلة بعلم الغيب وكشف المستور والإحاطة بالظاهر والباطن ... فكل ذلك لا قيمة له.

[2] راجع الفصل الأول، فالتنكر نصنع التاريخ، بالفلسفة يصنعنا التاريخ.

﴿وأمر هم شورى بينهم﴾ الشورى : 38.



أمر .... هم .... شورى........ بين .... هم =

أمر .... الناس ...... شورى .... بين .... الناس =

أمر .... الشعب ..... شورى ...... بين .... الشعب.

الأمر يحصل بالاتفاق، **والاتفاق الأمكن يحصل بالشورى** وإنضاج الأمور حتى يستوي النّظر الجامع على رأي يرضي الأكثرية-الأغلبية، إذا تعذر إرضاء الجميع، وهو متعذّر. هذا تحدي كبير وامتحان عظيم يرتبط به الحساب والسؤال، لأن المستفرد بالأمر من دون الناس وآمرهم بأمر لا يكون منهم يكاد ينتهي مشركا متألها؛ لأن الآمر الوحيد الذي لا معقب لحكمه، ولا يجوز مراجعة أمره، هو الله وحده لا شريك له؛ وأما غيره من الناس فلا يقرّر بالنيابة عن الناس وإنما ينفذ قراراتهم بتفويض منهم وبإرادتهم. وهذا لا يتنافى مع السعي لتعميم التحليق حتى تكون الجماعة أهل لفهم مصالحها والذبّ عمّا ينفعها ولا يضرّها. وهذا هو السر في عدم ورود "**ولي الأمر**" بصيغة المفرد في القرآن الكريم، وإنما وردت آية ولاية الأمر بصيغة الجمع : "**أولوا الأمر**" لأن **ولي الأمر** الوحيد الذي يجوز له التألّه في إصدار قراراته هو الله، وسبب ذلك كما تبيّن في القرآن أنه صاحب الخلق فصار صاحب الأمر :

﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العللين﴾ الأعراف : 54.

وكل من ليس له خلق لا يكون له أمر، لأنه واحد من العالمين وليس ربّا لهم، فطاعة الله واجبة وجوبا مطلقا بما تقرّر سابقا من استحقاقه لذلك، ولكونه يأمر بما يكون مصلحة

للإنسان أفضل مما يمكن أن يأمر به الإنسان لنفسه لو جاز له ذلك، تماما كما أنه، إذ كان رزّاقا، جعل الإيتاء منه ابتداء بغير سؤال من المحتاجين، فأوجد الأرزاق بأفضل مما كان يمكن إيجادها لو كان ذلك بطلب من النّاس. وأما طاعة الرسول فوجبت بالأمر الإلهي الموجب لذلك؛ وأماطاعة أولي الأمر فوجبت أيضا بالأمر الإلهي الموجب لذلك لتنزيه حياة الناس عن الفوضى والعبث، وحمايتها من الإخلال بشرط الاجتماع الإنساني.

وبذلك يصير قرارهم ملزما لهم، **وملزما لمن ينوب عنهم في تدبير أمرهم**، ومراجعته ممكنة منهم، والتعقيب ممكن منهم عليه، والتغيير ممكن منهم لما كان منهم، إذا ظهر لهم ما هو أفضل وأحسن مما سبق التشاور بشأنه. وهذه المرونة ضرورية بسبب علم الإنسان المحدود وقدرته المحدودة، وبسبب تجدّد الحوادث والنوازل والحاجة إلى مواكبتها، فالإنسان بعلمه غير المحيط، لا يستغني عن المراجعة الدورية لأفكاره وتصوراته وأنظمته، إذ يتكشف له في كل وقت شيء لم يكن قادرا على اكتشافه سابقا؛ فعلم الإنسان يتجدد ويتطور، وما أكثر ما نعرفه اليوم وسيتغير غدا. وهذا كله لا ينطبق على الأمر الإلهي لأنه غائي في أوّليته، وكامل في بدايته، لا يحتاج مراجعة ولا تعقيبا، إذ يخرج بعلم محيط بكل شيء، وقدرة قادرة على كل شيء؛ ولما امتنع هذا الكمال عن الناس وجبت المراجعة بعد كل إحاطة جديدة وتعلّم جديد، وبعد كل قدرة جديدة وتمكّن جديد، وهذه أشياء بسيطة وواضحة وجزّبها الناس في تطوير أحكامهم وقوانينهم وعلومهم. وكل ما لم يحكم به الله سواء قضاء أو أمرا، فهو مجال للحكم البشري والتدبير البشري قضاء وأمرا. وبذلك يتأكد ما خلصنا إليه من كون الأمر يتحقق بمعنيين كبيرين تجلّى بهما في القرآن الكريم : **الأمر الإلهي، والأمر** البشري وهما محدّدان بقاعدة السائلية والمسؤولية :

- **القاعدة الأولى، السائلية : وهي أمر الله السائل ويكون بالمفرد الواحد الصمد، ثم هو أمر ملزم لا يقبل المراجعة.**
- **القاعدة الثانية، المسؤولية : أمر الإنسان المسؤول، ويكون بالجماعة المتشاورة، ليصير أمرا ملزما قابلا للمراجعة، موجبا للمحاسبة.**

4. الائتمانية وإهدار الشورى :

يترتّب على مراجعتنا لما سبق من نظر طه في الآيتين أن لا يعاد تأويلهما على طريقته؛ بل نرى الارتقاء بالتأويل إلى مستوى التمييز بين الأمر الإلهي والأمر البشري، وإدراك مناط التكليف على أساس أن الإنسان مشمول بالمسؤولية الكاملة عن تدبير شؤونه المدنية، وهذا هو الصواب الذي يهدي إليه الشرع، والعقل، والتجربة. أو توشك الائتمانية أن تهدر الشورى بتأويل الأمر تأويلا جديدا حتى لا يكون هو الحكم؛ إذ متى كان الأمر هو الحكم كانت الشورى من لوازمه، وحيث إن المدبّر الائتماني إنما ينزّل الأحكام تنزيلا إلهيا بما يحضر أو يتغلغل في مداركه من شواهد الغيب، امتنع أن يشاور غيره ممّن لا يملك نفس قدراته وخصائصه، والشورى توجب التكافؤ في المدارك والتعاون في اتخاذ القرار، اما الائتمانية فتقرّر الصمدية لمدبّر زكيّ لا يحتاج عونا من أحد ليقرّر الصواب، لأنه يستقيه من معينه.

إن رفض الشورى يخرج من المسؤولية (مقام البشرية) ويوقع في السائلية (مقام الألوهية)، وكلّ مسؤول ممارس للتدبير العام لا بد من سؤاله ومحاسبته، فإذا أثبتت المحاسبة نقاء صفحته تمت تحيته، وإذا ثبت عكس ذلك تمت متابعته قضائيا بما يناسب ما كسبت يداه، وهذا ما يفهمه الناس أيضا وجرّبوه، وغنموا من بركاته، ما يجعل هذه الآيات معجزة بيّنة في التدبير السياسي. ونحن نخشى أن يلتفّ الائتمان العرفاني على هذا المخزون من القيم الإيجابية الهادي إلى الحرية والعدالة والتوزيع العادل للثروات، ليتلفه بتأويلات جديدة ستكون نهايتها، التمجيد والتزكية ... لصنف من الناس حدّد لهم الكاتب مقامات السموّ، وشهد لهم أنهم إذا كانوا كذلك عُصِموا، وإذا صاروا حاكمين فلا داعي لإزعاجهم، لأنهم منزعجون إلى التعبّد للحق، وليس للتسيد على الخلق؛ بل الكاتب لا يكتفي برفع مقامهم الزكيّ فقط، إنما يزيد على مقام التزكية مرتبتين : "العصمة" و"الحفظ". وهذه مقامات مانعة من مراجعة من تصدّر للحكم بهذه الصفات، فضلا عن معارضتهم، وأما مطالبتهم بتوزيع الثروة وتمكين الخلق من الولوج إلى المائدة الرحمانية، فظلم لهم وازراء بشأنهم وحطّ من أقدارهم، إذ لا يُتَصَوّر في مثلهم أن يوصموا بنقص الأمانة فيسرقوا، أو نقص الكفاءة فيخطئوا، فهم أولياء

الله ووكلاؤه يجري أرزاق الخلائق على أيديهم؛ وها هنا جدَل لا بد من إقامته، وفرض لابد من افتراضه، لمحاججة هذه الأطروحة الائتمانية.

لنسلِّم جدلا بإمكان وجود هذه المقامات؛ ألا يلزم هذا الفرض أن يحاط بجملة أسئلة احترازية، ومنها :

- هل هذه مقامات نهائية يرسخ فيها من بلغها ولا ينسلخ ؟
- ألا يوجد افتراض ولو ضئيل لحدوث نكوص من معصوم متزكّي ؟
- كيف يمكن أن نحمل المعرفة بهذا المتزكي، ممكنة من غير المتزكي نفسه، حتى لا تلبسه تهمة طالب الأمر لنفسه ؟
- هل هناك مقاييس موضوعية لاستحقاق تلك المراتب، وفق مقاييس علمية واضحة وخارج ذهولية الحزبية الضيقة، التي يمثلها في هذا السياق المريدون والدّراويش ؟

الجواب قرآنيا : ما من ضمانات للرسوخ الدائم في مقام التزكّي، والنكوص ممكن دائما، والارتكاس قد يقع؛ بل هو وقع، وهذه حكاية انقلاب أحد المتزكّين : لقد أوجب القرآن تلاوة خبر "**الذي** ..."، وأمسك بحكايته نصا لتصبح مقطعا من ذكر حكيم لا ينبغي نسيانه، فقال :

﴿واتل عليهم نبأ **الذي** آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين﴾ الأعراف : 175.

لتكون حكايته نصّا عرضا على الاحتياط من هذا الصنف من النّاس، وعدم الركون لهم بدون محاسبة **حتى ولو كانوا ممن أوتي آيات الله**، هذا النص القرآني هو إنذار وإعذار للبشرية لكي لا تقع فريسة الاستغلال الديني، وأن لا تقع في دائرة الذهول الحضاري، وتُثبّطَ يقظتها بأي ذريعة، فالصّالح سيبقى صالحا بالمحاسبة والسؤال، وغير الصالح سيظهر فساده بالمحاسبة والسؤال، ولا أحد سيخسر شيئا إذا بقيت اليقظة المؤسساتية بديلا عن الذهول التزكوي. فإذا انسلخوا كما انسلخ "**الذي** ..." **العالم المتزكي** صاحب الآيات الإلهية، والذي غيّر ونكص، أو انسلخ بالتعبير القرآني الدقيق، فسوف يكون الرهان على

معايير التزكية خاسرا، ويبوء بإثم الإنسانية من دلّهم على مشروع سياسي خصيم للحرية، وباعهم الوهم بلا ضمانات.

إذا سلمنا جدلا اعتمادا على **آلية الافتراض القرآني** : "**أولو**"، بأن صفوة من الخلق ليست المقامات التزكوية كما فصّلها الكِتاب عبر فصوله، ثم صاروا في الناس بالحكم التعبدي الذي يصل ولا يفصل، ثم في يوم تقلّبت قلوبهم فانسلخوا ممّا كانوا فيه ونكصوا مثل "**الذي**"، وعاثوا فسادا بعد لذة التغلب بالوجدان، واستطالة أيديهم على الشهوات والملذات، ولم يوجد من يحاسبهم، إلا من يقدّسهم وينغلب لهم طواعية ... فما يقول الذين تولّوا كبر التزكية للمتضررين من الناس بعد ذلك، وكيف يعتذرون إلى الله، هل سيضمنون خسائر البشرية من هذا النموذج من الحكم بالأمرية، أم أنهم سيقولون لقد أحسنّا الظن فأخطأنا، أم يقولون وعدنا فأخلفنا، أم يقولون كنا نقول على الله ما لا نعلم، كدأب الذين مردوا على ذلك :

﴿**وَقَالُواْ لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلاَّ أَيَّامًا مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِندَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**، بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ، وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أُوْلَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ البقرة : **80-82**.

وهذا آدم أب الإنسانية وأول الأنبياء، أُمِر في أرض الجنّة أن لا يأكل من الشجرة فأكل منها، وقد شاهد يقينا، فكيف بمن يزعم أنه يشاهد الغيب بالمجاهدة، وينكشف له الحجاب ظنّا، أن يستولي على أمر الناس كلّه ليرعاهم رعاية القطيع ؟ ثم ما هذه الخصائص الاستثنائية التي تستحق أن يُرفع بها قوم فوق المحاسبة والمساءلة، ويرفضون مشاركة الناس في تدبير أمورهم، ماذا خلقوا من الأرض، أم يقاسمون الله علمه في السماوات، أم لديهم كتاب موثوق يقرأون فيه المصائر، ويدركون به ما يستحيل على الناس أجمعين :

﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّنْهُ، بَلْ إِن يَعِدُ الظَّالِمُونَ بَعْضُهُم بَعْضًا إِلَّا غُرُورًا﴾ فاطر : 40.

﴿قل أرايتم ما تدعون من دون الله أروني ماذا خلقوا من الأرض أم لهم شرك في السماوات ائتوني بكتاب من قبل هذا أو أثارة من علم إن كنتم صادقين﴾ الأحقاف : 4.

فكيف يكون الجواب على هذا السؤال القرآني ؟ أسئلة واضحة ومحرجة لكلّ من يدّعي دعوى فوق إنسانية، ومطالبة ببسط الدليل على هذه الامتيازات المدّعاة؛ الجواب : دعاوى باطلة، ومزاعم تساوي العدم، ولا قيمة لها ولا تستحقّ أن يلتفت إليها، لأن تعريفها الحقيقي ليس هو مؤهلات فوق بشرية متاحة لنوعيّة خاصّة، بل هي وعود زائفة، أو غرور محض. ويكون الرد على أمثال هذا التشكيل اللغوي الذي يُرَكِّبُ علم الله الأخروي بعلم الناس الدنيوي، مانحا التزكية لمن ظهرت منه أفعال خيّرة، أو مزايا أخلاقية، بهذا النموذج الساطع والبرهان التاريخي الذي يعرض حقيقة نكوص -انسلاخ- لم يكن فقط ممكنا، بل هو كائن، وما حكاه القرآن مما كان أوثق مما صحّ بالمشاهدة والعيان :

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِيَ آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ذَّلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ الأعراف : 175-176.

القاعدة : ادّعاء العصمة للمسؤول وتزكيته، إهدار للشورى وإخراج للتدبير من المسؤولية إلى السائلية.

5. البياض التشريعي بين العقل والرّوح :

﴿أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا فَهُمْ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْهُ﴾ فاطر : 40.

هل ماسكت عنه الشرع مما يسمّى بياضا تشريعيا تُرك للعقل ليضطلع بمهمة تشريعه نيابة عن الشرع أم ترك للرّوح ؟

"ومكذا -يقول طه- لا يكون سكوت النّصوص الدينية بهذا الشأن أبدا إهمالا من الشارع لمصالحهم أو نسيانا لأوضاعهم، وإنما، على العكس من ذلك اهتماما بقدراتهم وإمكاناتهم، وتذكيرا بأن ما أغنى فيه **العقل عن الوحي، وُكِل إلى العقل**"[1].

وهنا يكون جنح للسّلم مع العقل أخيرا وسمح بالتوافق بين الدين والمدنية، فالدين من الله بأمر الله، والمدنية من الناس بأمر الله؛ وليته يستقرّ على رأيه هذا، فهو سيعود ليفصّل قواعد التدبير على أسس عقل يعلو وعقل يسفل؛ وسيكفّ العقل عن أن يكون عقلا. من المعلوم أن الدين يرتبط بالنصوص القطعية التي وصلت من قبل النبي سواء في محكم الكتاب من تشريعات إلهية، أو في محكم السنة مما تحتاجه بعض المواقف الشرعية من تطبيقات وأعمال، أما بقيّة التشريع فموكول للعقل البشري. ولو فهم الغُلاة أن مجال الإنتاج المدني هو موضوع لنصوص وتشريعات مصدرها الشورى الجامعة، لما دأبوا على إنتاج نصوص كاذبة؛ إذ ما من حاجة إلى التلبيس بالدين ما دام الدين أوجد مساحة كافية ليضطلع النّاس بمهمّة التشريع لأنفسهم، لإبداع مدنية تحرص على قيم الخير والعدل والجمال. فامتحان الاستخلاف يدعو الإنسان للتفكير المبدع والخلّاق لتطوير حضارته والارتقاء بحاجاته الاجتماعية. لكنّ طه يسلك دربا غريبا في حجاجه لقطع الطريق على أن يكون الجهد البشري هو من يتولّى هذه المهمّة ويضع نظاما تدبيريا يلائمها، لأن ذلك شبهة علمانية،

[1] روح الدين ... ص : 431.

علما بأنه أكّد أن الشريعة فتحت الباب للعقل البشري لفعل ذلك؛ فهل الشريعة سمحت ؟ أم هل الشريعة منعت ؟

"والحال أن القوانين التنظيمية التي اشتملت عليها الشريعة الإسلامية لم تسطّر نظام تدبير بعينه، وجاءت به أمرا جُمْليا غير مفصّل، فما الظنّ **بنظام تدبيري صناعي هو ثمرة** الفصل بين الدّين والسياسة كالدّولة الحديثة"[1].

هذه فكرة غير صحيحة، لقد سطّر القرآن نظاما تدبيريا واضحا : **الحكم يكون بالشورى**. وهذه حقيقة في غاية الوضوح؛ وقدبيّنا ذلك سابقا، وسوف نبيّن ذلك أكثر في الجزء الثاني من هذا الكتاب "**الحاكمية والمحكومية**". لكن طه حاول إتلاف ركائز النظام الشوري، حين رفض أن يكون "الأمر" معادلا "للحكم"، وذهب يتأوّل المطابقة بين الأمر والقضاء، وهو إنما أخرج الأمر من عموم معناه إلى جزء من لوازمه. فالحكم يقوم بأشياء من بينها القضاء، بمعنى أن القضاء جزء من الحكم، ولا يكون وحده هو الحكم. وقد أشار الكاتب حين ميّز بين أنواع التدبير، إلى كون الدولة الانتخابية الحديثة تقوم على : التنفيذ والتشريع والقضاء. أما الظن بالنظام التدبيري الصناعي، فظنّ حسن، سواء في أصوله النظرية المستهدفة لمنع الاستفراد والاستبداد، أو في تجلّياته الواقعية التي تظهر نموذجا تدبيريا جيّدا، وتشي بإمكانيات تجويدية لا حدّ لها متى زاد منسوبها التخليقي وتراجع ضغط لوبيات الاستحواذ الاقتصادي؛ وكل ذلك ممكن، وهو المظنون بالعقل المسلم أن يرسم معالمه، ويتولّى عرضه كونيا.

كأن الكاتب يقول : إذا كانت الشريعة عينها لم تضع نظاما تدبيريا، فكيف سيصح نظام تدبيري هو مجرّد صناعة بشرية، وهو يقوم أساسا على الفصل بين الدين والدولة ؟ ونتائج هذا المنطق :

- الحاجة إلى جهة تتفوّق على الشريعة وعلى النظام التدبيري الصناعي؛

[1] نفسه ... ص : 343.

- الحاجة إلى دولة لا كالدولة الحديثة؛
- الحاجة إلى نظام تدبيري يصل الدّين بالسياسة.

وهذه هي القضايا الكبرى التي عليها مدار الائتمانية العرفانية وهي تحمل دعوى بناء دولة أخرى غير حديثة، ونظام تدبيري ائتماني روحي يصل الدين بالسياسة عن طريق استخراج السياسة من الدين بالكشف وليس بالصناعة. ونحن هنا نواجه إشكالا عميقا يعرّض هذا التحليل للعبث، أو قل **للتناقض**. إذ ما دامت الشريعة أجملت وتركت تفصيل النّظام التدبيري للعقل الإنساني، فلا بد أن يكون ذلك التفصيل جهدا بشريا أي صناعة عقلية، فعلى ماذا يعترض طه بالضبط ؟ ثم لماذا لم تفصّل الشريعة فيكون هذا النظام ليس موصولا بالدين فقط وإنما أصليا به، فتنعدم الحاجة إلى العقل والصناعة، هل الشريعة عاجزة عن ذلك ؟ يجيبنا طه :

"وإذا سكتت الشريعة عن تفاصيل هذا النظام، فليس ذلك **بسبب الظروف التنظيمية المحدودة التي عرفها مجتمع المدينة**، والتي زُعم أنها لا تسمح بتحصيل تصوّر مفصّل لنظام التدبير؛ فالشريعة التي فصّلت في تدبير الأسرة، وهي من دِقّ الأمور، أقدر على التفصيل في تدبير المجتمع الذي هو من جلّها؛ ولا هذا السّكوت هو لمجرّد **التوسعة على المكلّفين، حتى يحدّدوا النّظام السياسي الذي يطيقه زمانهم**"[1].

فلم سكوتها، إذن، إذا لم يكن هذا وذاك ؟ لقد انقطعت السّبل على الشريعة بهذا العيّ الذي شخّصته الائتمانية، فلا هي تريد أن تبدو أكبر حجما من نظام للمدينة المحدود بسياقه التاريخي والجغرافي، ولا هي تريد التّوسعة على المكلّفين ليضعوا نظاما تدبيريا يليق بزمانهم. فماذا تقصد الشريعة بهذا السكوت الملغز ائتمانيا ؟

[1] نفسه ... ص : 343.

"وإنما السبب في ذلك هو أن الشريعة الإسلامية توفر للمكلَّفين **أكثر الاختيارات التدبيرية الرَّشيدة الممكنة**، التي يكون فيها صلاح دنياهم، حتى يضعوا بأنفسهم [يصنعون إذن!] من القوانين ما يفي بحاجتهم ويخدم مصالحهم"[1].

وها هنا تناقض لا يمكن رفعه، حتى الآن على الأقل :

أ- "سكتت الشريعة عن تفاصيل هذا النظام"؛

ب- "الشريعة الإسلامية توفر للمكلَّفين **أكثر الاختيارات التدبيرية الرَّشيدة الممكنة**".

النتيجة : هل الشريعة سكتت، أم الشريعة وفَّرت ؟

إذا غلَّبنا الشق الثاني من المعادلة وقلنا : الشريعة وفَّرت، تتولد فرضيتان :

- الشريعة وفَّرت بسكوتها؛
- الشريعة وفَّرت بمنطوقها.

ثم يستمرّ الباحث في اضطراب أوعر، ليخلص إلى كون الأنظمة الصناعية المقترحة لملأ البياض التشريعي ليست رشيدة، ولا تقرّ على حال. ولنؤكّد اعتزاز للمقترحات القائمة يفترض شيئا ممكن الحدوث يراه سلبيا، وهو في الحقيقة شيء إيجابي واجب الحدوث نتوقّعه نحن أيضا، ألا وهو إبداع نظام عالمي، ممكن، ربما عصف بما هو موجود، وربما أكل شيئا من استقلال الدّول، طلبا لنظام كوني تخضع لقوانينه جميع الدّول[2].

---

[1] نفسه ... ص : 344-345.

[2] قلت ما يعتبره الباحث عولمة محكمة للقوانين الدولية قد يفضي بتبرير للفتنة، نراه شيئا حسنا، ونعتقد أنه لا شك واقع، وهو مظهر من مظاهر الخلافة بمفهومها القرآني الواسع، وليس بالمفهوم السلطاني التقليدي؛ ومن ذلك الدفاع أمرًا واقعا إلى التوثق على مبادئ كليّة قد تدعو إلى مراجعة ما يسمّى عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول، فلربّما أنشئت هيئات دولية على غرار محكمة العدل الدولية، تمنع القتل العبثي للناس وتجرّمه، وتمنع تهريب أموال الدّول إلى بنوك متواطئة، فتجرّم التهريب وتمنع البنوك المستقبلة، ولتضع من القوانين ما ينهض بقسم العدالة لكل دول العالم، لأن الله يقول : (والأرض وضعها للأنام)، وهو يقول يا أيها الناس، ومن هم الناس أحسن أعمالهم، وضعوا نظاما بسيطا يحمي

لكن اللغز لا يبقى محيّرا بعد أن يكشف الكاتب تطلعاته اللاحقة؛ لقد قال نصف الحقيقة وهو أن الشريعة سكتت عن تفصيل نظام للحكم، وأما النّصف الثاني فقد تلاعب به ليحمل النّطق إشاريا وليس عباريا : يحقّ للقادرين على كشف المسكوت عنه أن يضعوا ما وفّرته بسكوتها، فيفتحوا صفحة الشريعة الخفيّة بعين الاتصال، لتظهر لهم، وحدهم، "أكثر الاختيارات التدبيرية الرشيدة" المطمورة في الباطن. وعليه، إذا خرجنا من التسمية الائتمانية قليلا، فسوف نمدّد النتيجة بطريقتنا، ليتضح المغزى جليّا من دفوعات الكاتب؛ فبعد أن يسدّ جميع المنافذ المفضية للإدراك، موظّفا آلية التعجيز، يفتح مخرج واحد :

- أثبت الكاتب أن الشريعة سكتت ولم تفصّل النظام التدبيري المرجو؛
- أثبت الكاتب أن ما سكتت عنه الشريعة وكل إلى العقل؛
- أثبت الكاتب في كل ناحية من تآليفه أن العقل عاجز؛
- أثبت الكاتب أن سكوت الشريعة هو بغرض توفير أحسن النّظم السياسية.

هذه البلبلة المصطنعة استدراج استراتيجي يوضّب به الكاتب أطروحته، فطلبا للإفلات من هذه الدوّامة يبقى أمام القارئ منفذ وحيد للخروج، مثل علامة تظهر في نهاية المتاهة ليفرج بها التائه : خروج Exit. فكأن اتفاقا بين الله وأوليائه، أن يظهر نصف الشريعة (البيان العباري)، ويضمر نصفها (العرفان الإشاري)، فما أظهره يكون تكفّل بتفصيله، وما أبطنه يتكفّل المدبّر الائتماني بتفصيله. فتكون الشريعة في النهاية أظهرت كلّ شيء ولم تخف شيئا، بالنظر إلى حاصل الجمع بين المظهر والمضمر، أو حاصل توحيد الطرفين : الجلي

حقوقهم جميعا، والعالم ذاهب في هذا الاتجاه من غير شك؛ وهذه أساسيات نظام التعاون الكوني الذي ينتفي تحقيقه ضمن حداثة سياسية نائمة. والكاتب لا يدرك أن هذا هو مطلب الإسلام الحقيقي، إنشاء نظام كوني يقوم على العدل والمساواة، ويخدم العالمين كل المعذبين ميزان واحد، ومن أجل هذا النظام الكوني المنشود سمّي النبيّ رحمة للعالمين. وذلك لا يعني بالضرورة انضواء الدّول تحت سلطان واحد وإزالة الحدود، بل تعميم الخير والعدالة ومراقبة الباغين في كل مكان؛ بتعاون مؤسسات الدّول مع الأمم المتحدة بدون تحيّز.

والخفي؛ لكن ذلك مشروط باستقاء النصف للضمير من مصدره الحقيقي، ألا وهو الفقيه الآمري، أو المدبر الائتماني.

وهنا لابد أن القارئ لمس تعريض مصادر التشريع الإسلامي للمخلخلة، فلن يبقى مصدر الأحكام هو الكتاب والسنّة؛ لأنهما وإن كانا مادّة شرعية معتبرة ائتمانيا، إلا أن استنباط الأحكام منهما بواسطة العقل يجعل الأحكام تنتسب لوسيلة الاستنباط (الفقيه أو عقل الفقيه بشكل أدق) وليس للمصدر (الله أو الرسول). وهذا يقود في النهايـــــة إلى ما يسميه الكاتب **الفقهوت**، أي الكهنوت الإسلامي، كما سنرى لا حقا. ولتجاوز وساطة العقل، وتلقّي الشرع نقيا طريّا، دون أن تفسده صناعة الفقهاء، فلا بد من تلقّي الشريعة من أهلها المعتبرين، الفقهاء الروحيين، الذين يدركون بوجدانهم : "أكثر الاختيارات التدبيرية الرشيدة"، لأنهم مرايا تنقل التشريع وليسوا عقولا تعقله[1]. ولذلك يستخِّل الكاتب فشل المنادين بإقامة الشريعة تحت شعار (إن الحكم إلا لله) في إدراك الطريق الحقيقي الموصل لذلك؛ فالفقيه التقليدي التحكيمي يحتاج أن يعبر جسر الإدراك الغيبي كما يفعل الفقيه الروحي أو المتزكّي، إذذاك لن يكون بحاجة إلى أن يجهد عقله ويعمل وسعه ويفرغ طاقته ليحصّل المعرفة بالشريعة ويتّبع أوامرها؛ بل سيتحوّل إلى عقل جاذب للمعرفة تسعى إليه سعيا وتحضر بين يديه، أو بالأحرى تحضر إلى مداركه تُصَبُّ فيها صبّا :

"فالمتزكّي هو إذن عبارة عن التحكيمي الذي انتقل من رتبة الذي أُخبر بالأوامر الغيبية وأخبر عنها، مخيّرًا في إتيانها، إلى رتبة الذي أُشهد حقائق من ورائها وأَشهد عليها، فلا يكون مخيرا في إتيان هذه الأوامر؛ وبهذا، يحمل هذا الإشهاد الإلهي الذي يتمتع به المتزكّي على مدلولين اثنين : أحدهما "الإشهاد الذي هو دعوة إلى الإقرار" أو قل "الإشهاد

---

[1] سؤال لا بد أن يوجه لطه : هل هذه النظرية الائتمانية، صناعة عقلية من إبداع الكاتب، أم كشف وجداني حدث بالاتصال ؟

الإقراري"؛ والثاني "الإشهاد الذي هو إحضار الأشياء إلى مدارك الإنسان"، أو قل "الإشهاد الإحضاري""[1].

6. التشريع اجتهاد أم إلهام ؟

ألن تكون الائتمانية سلبا لحق طبيعي منحه الشريعة للنّاس ليتفاعلوا باجتهادهم العقلي مع الكلّيات المادية إلى تدبير بشري مسؤول عن مهمة إنشاء المدنية الخيّرة العادلة، بعد إذ زوّده التدبير الإلهي السائل بكل ما يحتاجه لذلك. إطار العمل : السموات والأرض وما فيهما؛ وسيلة العمل : العقل والإدراك وما يتفرع عنهما؛ الرسالات وتوجيهاتها المادية. فتعطيل العمل بفعاليات التدبير البشري بحجة الاستسلام للأوامر الدينية بحثا عن **الإلهام أو الإشهاد الإحضاري** بلغة طه، تجاوز في حق الإرادة التشريعية، وتعطيل لكل الملكات التي استثني بها الإنسان من دون الكائنات. بل إن الله حتّى تشريعات وضعية التزم بها الناس زمن يوسف دينا، ونسبه إلى الملك، والتزم به يوسف واحتال به ليأخذ أخاه، لأن القانون (دين الملك) يمنع القبض على بريء بغير ذنب، وكان التشريع في هذا الدين–القانون، ينصّ على أن السارق يؤخذ بما سرق :

﴿ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك﴾ يوسف : 76.

التشريع القانوني عبارة عن مستويين :

- قوانين شرّعها الله لتتضح بنودها ومفاعيلها للإنسانية كلّها رحمة بهم؛
- قوانين يضعها النّاس لما يستجدّ من شؤونهم أداء لواجب الاستخلاف.

وهذا الذي أجمع الفقهاء عبر العصور على تسميته الاجتهاد التشريعي، بياض يملؤه العقل باجتهاده، فيكون قانونا ملزما لأنه من **أولي الأمر** (جماعة الشورى) الذين أمّر **وليّ الأمر** (ربّ كل شيء) بطاعتهم.

---

[1] روح الدين ... ص : 383-384

- كل ما يتعلق بالدين، فهو تشريع إلهي بأمر إلهي؛
- كل ما يتعلق بالمدنية، فهو تشريع بشري بأمر إلهي.

ولهذا كانت الهجرة انتقالا مكانيا نحو فضاء جديد، وانتقالا دينيا نحو زمان جديد، فالمخزون المعرفي الذي بدأ الرسول الخاتم يبشر به لم تكن الأســس المعرفية البدوية قادرة على استيعابه، لأنها بنيت على نظم معرفية آبائية مستحكمة، لا تقبل المراجعة أو التطوير، فتمام الممارسة المرْضيّة فيها أن تكون اتباعية تستمسك بنهج الأباء وطريقتهم، في حين جاء الرسول بقيم جديدة لا تقبل الاتباعية، بل العقلانية، لأنها تحمل على القراءة والفهم والتدبّر والمساهمة في تطوير الصرح المعرفي والارتقاء به، وما كان عليه الآباء يصبح مقبولا ،فقط وفقط، إذا وافق المنهجية العليا التي رسّخها القرآن والتي باتت متعالية على الأزمنة، لأنها قيم سامية على كل زمان ومكان، يتم تنزيلها زمنيا بتفاعل بنّاء مع عقل إنساني منتج، بما يمكنه حيازته من اقتدار علمي.

هذه فكرة بحاجة إلى سبر طويل قد يطيل هذا الفصل أكثر مما ينبغي، لأن استقصاء مجال التدبير الإلهي في القرآن الكريم، ومجال التدبير والاستخلاف البشري، يستغرق بحثا كاملا، وإنما حاجتنا الراهنة إلى وضع اليد على هذا الفارق وتمييزه، لأنه مدخل لتأويلات دينية قد تنحدر بالفكر الإسلامي إلى نظام الكهنوت، ولو بحسن نية؛ في حين أن استقراء القرائن القرآنية تبين أن الإسلام يحدّد مجالات أساسية للدين، ويضع بعض الأحكام والتشريعات المعدودة، ثم يُفسح مجال البذل التشريعي المدني للنّاس يفوّضون من ينتدبهم من المؤهلين لذلك ليقضوا فيه برأيهم. وكانت قضايا ومستجدات واجهت الصّحابة من أول يوم بعد وفاته صلّى الله عليه وسلّم، وما زالت تواجه المسلمين حتى يومنا هذا. فتشريع القوانين

ضرورة لا يمكن تلافيها، وهو ما يسمّى وضعا أو صناعة لأن مصدره من النّاس وليس من الله؛ وأما المعتبر عند كلّ تشريع فهو أن يكون مشروطا بمراعاة المقتضيات الآتية[1] :

أولا. أن يكون شوريا في شكل وضعه، ولا يكون استبداديا او استفراديا؛

ثانيا. أن يكون حسنا (مراعيا لكليات الخير والعدل والجمال) في مضمونه ومحتواه، ولا يكون سيئا (الشرّ والظلم والقبح)؛

ثالثا. أن يكون عامّا ولفائدة الجميع في هدفه وغايته، ولا يكون لفائدة فئة مخصوصة.

لكن طه عبد الرحمن يعتبر **التدبير البشري** نوع نسيان، أو نوع عصيان، أو غفلة ونكوصا يلفان حدّ العدوان؛ إذ لا ينبغي عنده أن تمتدّ تشريعات الإنسان لتشمل الحياة العامة للناس، لما في شمولها من حجب التشريعات الإلهية أو منافستها، وفلك هوان تشريعي يجعل الأدنى محلّ الأعلى؛ وقد كان ممكنا مجاراته في ذلك، وقبول دعواه، لو لم يكن الآمر بذلك هو الله، كما أقرّ بذلك، وإن كان أخرجه من عموم إلى خصوص؛ فأمر الناس متروك للناس بأمر إلهي، وهو عين التذكّر، وليس نسيانا كما يدّعي الكاتب :

"وليس هذا منتهى نسيانه، بل يجوز أن يرى في تدبيره تفويضا استخلافيا خصّه به الله، متصرفا في البلاد والعباد تصرف النائب عن الغائب، ولو أن المدبّر الأعلى، أبـــــــدا، لا يغيب.

---

[1] هذه في نظرنا هي الشروط التي يقتضيها التشريع والتي تفهم من الشريعة الإسلامية بصفتها مطلبا لصحب الخير على الإنسانية كلّها، وقد صاغ عمر الجيدي رحمه الله أسس الشريعة الإسلامية على نحو قريب من هذا، بقوله : "يجدر أن نستعرض سريعا الأسس العامة التي يقوم عليها هذا التشريع [الإسلامي]، ونراها ثلاثة :

1.عدم الحرج؛

2.رعاية مصالح الناس جميعا؛

3 تحقيق العدل للناس كافة".

التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده، منشورات عكاظ، 1987، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ص : 36.

ثم إن اعتقاد التفويض يدعوه إلى أن يعجبه حسن تدبيره، وتغرّه نفسه أيما غرور، فتغريه بأن يزاحم التدبير الإلهي بتدبيره البشري، فيضع من القوانين والأحكام ما يقرّر أنه يسد الفراغات والثغرات التي لا تسدّها الأوامر الإلهية، جاعلا نسيانه يتعدى إلى غيره"[1].

أولا : قوله أن يرى في تدبيره تفويضا استخلافيا، هو منتهى التذكّر وليس النسيان، فلو كلّفت أحدا بمهمة ثم لم ينجزها استوجب ذلك الحديث عن النسيان أو العصيان؛ أما إذا أنجزها استوجب ذلك الحديث عن التذكر والطاعة، مع استحضار إمكانية الإفساد إذا أساء أداءها، أو الإتقان إذا أجاد أداءها. فالإنسان مكلّف بمهمة التدبير، والعبرة بأداء المهمة على الوجه اللائق، وعلى ذلك يكون الثواب والعقاب، وأهم مهمات التدبير البشري ليس خلق السماوات والأرض، أو تنزيل الدين والمعتقدات، فهذا تدبير إلهي محض، وإنما السهر على توفير مناشط العمل لإعمار الأرض بالخيرات والمبرات، ثم الحرص على توزيع الخيرات على الناس، بواسطة المنتخبين، أي الصفوة التي توسّمت فيها الجماعة إمكانية التدبير نيابة عنها، و ليس نيابة عن الله كما تزعم الائتمانية، وجعلتهم مسؤولين لا سائلين، كما هو مآل الائتمانية؛ علما بأن اختياراتهم تتم مع مراقبة الناس، وتحت طائلة المحاسبة.

ثانيا : قوله **بمزاحمة التدبير الإلهي بالتدبير البشري**، هو خلط بين مجالات التدبير البشري والتدبير الإلهي، تكون له نتائج وخيمة على التنقيص من قيمة الإبداع البشري، في التخطيط والتنظيم وفق المراد الإلهي، وذلك عين ما يجب وما يكون عليه الجزاء. وبسبب هذا التسييج التعسفي لحدود الإبداع البشري، والإصرار الدائم على إثبات القصور للجهد والبذل العقلي، أصيبت ملكة الاجتهاد بالارتعاش، وصار الرّهاب يحيط بالإبداع من كلّ جانب، حتى صار العقل العربيّ كلاًّ على غيره، وانتهى المطاف به قاعدا عن المشاركة في إنتاج الأفكار (النظريات العلمية)، مما جعل العالم العربي صفرا من الأشياء (التكنولوجيا) لأزيد من ستة قرون، لأن موت الإبداع معناه أيضا موت الإنتاج.

---

[1] روح الدين ... مرجع مذكور، ص : 466.

معلوم أن القوانين والمساطر واللوائح التنظيمية إذا لم يوجد نصّ صريح، صارت شأنا مدنيا يرتبط بإيجاد حلول لتنظيم اجتماع الناس وتدبير شؤونهم، وهذا الذي سماه ابن خلدون **علم العمران البشري** الذي به تفهم العلل والأسباب والكوائن، وبه تتحقق حاجتهم إلى النهوض باجتماعهم، وتوزيع جهودهم وكفاءاتهم واقتدارهم على البذل والعطاء، وكل ذلك يحتاج لوائح تفصيلية هي موضوع اجتهاد لا غبار عليه. وهذه النظم والقوانين تتكامل مع القوانين التي أنزلها الله في كتابه بيّنة، وتشمل جملة أحكام تنظّم الأخلاق والمعاملات، وهي لا تتضرر بما يوجده الإنسان من تدابير وأنظمة في مجالات مدنية واقعة في مجال البياض التشريعي الذي يتم إبداع أحكامه بهدي من كلّيات الشريعة. والذي ينظر في أغلب الأحكام الوضعية سيجدها تنشد ذلك في مجملها وتراعي مصالح الناس؛ ويكفي النظر في قوانين الدول الحديثة ليقف الإنسان عيانا على ما فيها من خير كثير وعدل كثير وحسن كثير، اللهم ما كان من تطلّعات شاذة لشواذ الفكر والسلوك الذين يريدون نشر الشر والظلم والقبح، ضدّا على تطلعات الشريعة وأشواق العقول المستنيرة. ومن ذلك :

– الانتصار للاستبداد والطغيان والكهنوت للقضاء على العدل والحرية، وهذه المفسدة أكثر دعاتها في الشرق؛

– الانتصار للشذوذ والمثلية الجنسية للقضاء على النسل والاجتماع السوي القائم على نواة الأسرة، وهذه المفسدة أكثر دعاتها في الغرب؛

– عبادة الأصنام والحيوانات؛ وهذه أكثرها في البلاد التي لم تقتبس تاريخيا وحضاريا من الإسلام، أو في البلاد الغارقة في الآبائية والتراثية المقيتة، أوالتي تنزوي في الأدغال والأماكن القصية ولم تنهل من العلوم والمعارف التي تفتّح العقول؛

– انتشار المخدّرات والجرائم وأسبابها ظاهرة وباطنة، أما الظاهرة فالانحراف عن المعتقد والسلوك السليمين، والباطنة غياب العدالة الاقتصادية ونشر التغييب العقلي للاستحواذ على الثروات. وهذه أنصبة من الضلال لم تخل منها ناحية.

ولو تأملنا القرآن الكريم لوجدنا أنه ما نزل إلا لحماية الناس من هذه الآفات وهدايتهم إلى السبل الكفيلة بخلق المجتمعات النظيفة النيّرة، وهذا لا يحدث بالكهنوت ولكن بالاستيعاب العقلاني للتعاليم، وبناء نظام مُحْكَم لنفع الإنسانية. وبناء هذا النظام يستوي على مؤسسات قوية وفاعلة ومتنوعة وناجحة بما تُحْكِمُ من تدابير وإجراءات تحمل المجتمع على فهم واجباته في إقرار المدنيّة الخيّرة، والاستفادة من عائد إقرارها حقوقا أصلية. أما القول بأن التدبير البشري هو عصيان لله في أوامره الدينية، فذلك لا يستقيم مع دعوة القرآن للإنسان أن يقتحم العقبة ليذلّل الصّعاب بإرادة وعزم، ويترك طريق السلبيات ويعرف عائدها السلبي على المجتمع، وما تؤول إليه من إهلاك الحرث والنسل؛ ويقبل على طريق الإيجابيات ويعرف عائدها الإيجابي على المجتمع، وما تهدي إليه من مباركة الحرث والنّسل.

والحقيقة أن دعوى طه عبد الرحمن التي يدعيها على **القانون البشري** زاعما أن تنزيله يعتبر سيادة، وهي دون مرتبة الشريعة الإلهية التي يعتبر تنزيلها عبادة، لا تستقيم إلا إذا كان الوضع سويا، أو كان الوضع في محلّ ما وضعته الشريعة، أمّا ضمن ما وُكِل للعقل وسبل الإقرار به من طه، فالوضع واجب، وإلا لم يكن الإنسان إنسانا :

أولا : يلزم أن يكون الإنسان مأمورا أمرا تكوينيا، تنزل عليه الأحكام كما تنزل على السموات والأراضين، فيخرج عن خصائصه المميزة بالاختيار والاجتهاد، إلى جنس الجمادات المحكوم بالجبر والاضطرار، وفي أحسن الأحوال الحيوانات العجماوات؛ وليست هذه منزلة الإنسان التي أحلّه الله فيها، وليس هذا مقام التكليف الذي بوّأه إياه.

ثانيا : لا بد من الجهد والعمل وحسن الفهم وجودة الاستيعاب لاستخراج الأحكام المأمور بها والتشريعات الواجبة، **فالتشريعات المنزّلة، في النهاية، لا بد من تعقّلها.**

ثالثا : لابد من الجهد والعمل وحسن الفهم وجودة الاستيعاب لوضع القوانين، أي لتشريع ما ينبغي مما لم ينص عليه الشّرع من مستلزمات الحياة المتجدّدة، وهي تحتاج جودة الإبداع وحسن الانسجام مع المقتضيات الشرعية، **فالتشريعات الوضعية بدورها لا بد من تعقُّلها.**

والنتيجة : تنزيل الأحكام الإلهية بعد فهمها واستيعابها هو عبادة عقلية وعملية مطلوبة تمنح السيادة والتوبيخ؛ وإبداع الأحكام المفيدة بحسب ما يستجد استهداء بالتوجيهات الشرعية إلى الخير والعدل والجمال، سيادة تنتهي عبادة، لأنها استجابة لله وامتثال له في ما أمر به من تعقّل واجتهاد وإحسان (أي إتقان)، وليست عملا منحرفا ينتهي شركا عقليا، كما يدّعي صاحب الائتمانية، إذا أعمل الفقهاء اجتهادهم لتعقّل الشريعة.

وفي كل الأحوال سواء تعلّق الأمر باستيعاب الشريعة وتنزيلها أوامر شرعية، أو إنتاج أحكام وتنزيلها أوامر وضعية، فإن الأمرين كليهما يتمان من خلال جهود عقلية تبذلها الكفاءات المقتدرة، سواء بالتأمل الفردي والاجتهاد العلمي من الأفراد أولا، وبالمصادقة عليها بالنظر الجماعي لتصبح ملزمة لاحقا، أو من خلال المؤسسات والمجامع؛ واستنباط ذلك من ظواهر النصوص ودلالات عباراتها، وبالنقاش العلمي المبارك والمراجعة والتدقيق والافتحاص، حتى تحصل الطمأنينة إلى جودة الأحكام والتشريعات. وهذا كلّه مشروط بكلمة "اقرأ" أساس الحضارة الحيّة والحيوية الاجتماعية.

يرفض طه أن يكون التشريع اجتهادا، ويقبل أن يكون إلهاما، يحصل، من خلال جهود لاعقلانية (وجدانية)، ومن أقطاب عارفين معارف الغيب والشهادة؛ ويملكون الأهلية الرّوحية التزكوية لاستنباط ذلك من بواطن النصوص، ومن دلالات الإشارات المخفية عن أصحاب النظر الظاهري المحجوب بكثافة الثقل النفسي؛ وما من سبيل لتحقيق إدراك الشريعة، تزعم الائتمانية، بغير شفوف الرّوح، المتاح للقلّة المحفوظين المعصومين. فالقاعدة التي قرّرها طه تقضي بأن المعرفة الحق لا تحصل إلا من متزكّي؛ وهذا العارف المتزكّي لا يمكن معرفته إلا من متزكّي. وعليه، تركن الائتمانية النّاس جميعا إلى مدرّج المتفرّجين !

"فلا يعرف المتزكي إلا المتزكي، فما الظن بمعرفة المتزكي المحفوظ، بل المعصوم"[1].

---

[1] روح الدين ... ص : 415.

الفصل السابع

السياسة وعلم اليقين

تتويج المدبر الائتماني

1. مطلب الائتمانية ، التدبير بالرّوح ،

يخشى طه عبد الرحمن أن يتطاول الإنسان إلى مزاحمة التدبير الإلهي، ليصرّح بأن الخوف الأكبر الذي حمله على تأليف هذا الكتاب هو تحرير النّزاع بشأن من يضع القوانين، هل هو الله فتصير قوانين شرعية يعمل بها الإنسان فتصير عبادة لما فيها من الطاعة، أم هو الإنسان فتصير قوانين وضعية يعملها الإنسان فتكون محض تدبير بلا أجر.

" ... وإنما الذي يرجع إليه سبب هذا التصنيف ليس من يختار العمل بهذا القانون أو ذاك، متعبدا به، وإنما من يتولى وضعه؛ فإذا كان واضعه إلها، سمي وضعه قانونا تعبديا، وإذا كان واضعه إنسانا، سمي وضعه قانونا تدبيريا؛ أما الذي يختار، فهو دائما الإنسان، فيستوي عنده الوضعان من حيث عرضهما على إرادته واتخاذ قراره بشأنهما، ولو أن العرض من لدن الواضع الإلهي هو عبارة عن تكريم، وهو من لدن الواضع الإنساني عبارة عن تنظيم"[1].

لكن طه لا يقف عند حد ما يكون تكريما وما يكون تنظيما؛ بل لا يقبل ذلك الوضع بشكل حاسم ولا يرى إمكانية أن "يُشرّع" الإنسان لنفسه بأي وجه، لذلك ينبري لمن يرى ذلك، منافحا عن السيادة الإلهية، مبيّنا عدوان الإنسان عليها حين يسلك طريق التنظيم :

"ولم يكتفوا بمنازعة الدين في أحكامه فاستبدلوا مكان هذه الأحكام المنزلة قوانين موضوعة، بل نازعوا الإله في سيادته، فانتحلوا هذه السيادة، تارة ينسبونها للشعب، وتارة لمؤسساته، وتارة لقوانينه، وتارة لأفراده، حتى غدا كل فرد سيّد نفسه"[2].

وإذن لا يجب الوضع بأي طريقة لأن الوضع عدوان على السيادة الإلهية المنوط بها وحدها الوضع ؟ ولكن ألم يكن طه أجاز الوضع في محل سكوت النّص ؟ وها هنا أسئلة تفرض نفسها :

[1] روح الدين ... ص : 455.
[2] نفسه ... ص : 455.

س : وماذا عن **فقهاء الأمرية** ؟ هل حين يضعون ويشرّعون، يكون ذلك منهم تعدّيا على الله ؟

ج : حسب الطرح الائتماني : لا، هم لا يعتدون بوضعهم؛ بل يتعبّدون ؟

س : هل حين يضعون ما يضعون من قوانين وتشريعات، هل يستنبطونها من كتاب الله وسنة رسوله ؟

ج : حسب الطرح الائتماني : لا، ذلك عمل **فقهاء الأمرية** أي المشرّعون العاديون الذين يستنبطون الأحكام الفقهية من أدلّتها التفصيلية بعقولهم ؟

س : إذن، هل حين يضعون ما يضعون من قوانين وتشريعات يستنبطونها بإعمال عقولهم الخالصة، وبذل اجتهادهم ؟

ج : حسب الطرح الائتماني : لا، ذلك فعل العلمانيين الدّهرانيين، والمستلبين للإرث الأرسطي، وللعقلانية المجرّدة.

س : إذن هل حين يضعون ما يضعون من قوانين وتشريعات يوحى إليهم ؟

ج : نعم، ولكنه وحي من نوع خاص، إنه الشهود بالرّوح، الكشف !

"العمل التزكوي إنما هو رؤية الرّوح التي تفيد تحصيل اليقين العيني ليس إلاّ"[1].

ليس إلاّ ! هو إذن شيء بسيط، تجاوز النسبية والظنّية وكلّ العوائق التي تحيط بالمعرفة الإنسانية، وتحصيل اليقين العيني، أي إدراك الحقيقة بشكلها الحقيقي الذي به تتحقق بلا جهل أو خطأ، وبكل بساطة، إنما ذلك مشروط باشتغال الرّوح تزكويًا لتمكّن من رؤية الحقيقة. أليس هذا مذهب جميع الصوفية ؟ نعم، يستعيد طه أطروحتهم ويقوم بتحيينها، ليجعل أقطاب الائتمانية الجهة الوحيدة المنوط بها التشريع، لأنهم عيّنة متفرّدة تستطيع أن تعرج روحيا إلى مرتبة يمّحي فيها الفرق بين الشّرع والوضع، بين الله والإنسان، بين المكلِّف

[1] روح الدين ... ص : 283.

والمكلَّف؛ هذا العروج هو سمو على حدود العجز البشري، عجز يحكم الفقهاء والعلماء وكل الباحثين الذين جعلوا طريقهم للوصول إلى الحقيقة تستند إلى العبارة، لأن العبارة مهما أوتيت من قدرة الكشف إنما تكشف الظاهر، وأما الصوفية فيسلكون طريق الإشارة، وهي قدرة على كشف الباطن (حقيقة الحقائق)؛ فمتى اجتهد عالم خارج شفوف الصوفية و"وضع أمرا" كان متعديا على سيّده والله، لأن موهلاته الروحية لم تشتغل بكل طاقتها لتدرك بعين الرّوح وليس بعين العقل الشكل والمعنى؛ فلا يصلح الوضع إلا من واضع زكيّ يرتقي بروحه إلى مقام يدرك الشكل ومعناه، والأمر ومغزاه، هذا المقام يستعصي على الفقيه أيا كان نوع فقهه لأنه مشدود إلى شكلانية الأمر–الظاهر–الفينومين، ولا ينفذ إلى جوانية الأمر–الجوهر–النومين. هذه الأقطار الباطنية، لا ينفذ إليها أحد عند طه إلا بسلطان، والسلطان الوحيد هو :

"العمل التزكوي يكشف عن الرّوح غطاء النفس، وأن كشف هذا الغطاء يعيد للروح القوّة الإدراكية التي تختصّ بها، والتي هي "الشهود"، واتضح أيضا أن الشهود هو أن ترى الرّوح معاني غيبة حاضرة في المباني المرئية"[1].

هي غيبة حاضرة ؟ لا تناقض بمقتضى آليات الإدراك العرفاني، فهي غيبة بالنسبة لغير الصوفية، وهي حضور بالنسبة للصوفية لأنهم يرون ما لا يراه غيرهم، لذلك تجاوزوا العلم الظنّي، ليحصّلوا علم اليقين. والسبب في هذه الآليات العجائبية هو الرياضة الرّوحية، والسرّ في تحقيق هذا الإدراك اليقيني هو الرّوح؛ والرّوح هي مفتاح السر، وهي الصّرح الذي شيّدت عليه الائتمانية أركانها؛ ولهذا يخلص طه عبد الرّحمن ببساطة إلى قصور للمعرفتين : للمعرفة العقلية : نسبية؛ للمعرفة الشرعية: ظنّية؛ أما الحلّ الوحيد لتجاوز النسبية والظنية، فهو للمعرفة الروحية، ليس إلا، لأنها يقينية.

---

[1] روح الدين ... ص : 284.

لكننا لا نسلّم للكاتب بهذه النتائج، لأن القاعدة اللعبية التي تحتكم إليها يمكن صياغتها كالآتي : **كلّ معرفة إنسانية لا تكون نسبيّة أو ظنّية فهي معرفة شطحية**. وقد سبق منّا الاستدلال على أن القدْر المقدور للإنسان تحصيله هو الكثير في القليل لا غير : (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا). أما الشطح فطريق للمعرفة لا يمكن عرضه على العقل ولا على الشّرع؛ ولكن الائتمانية تعتبره ليس فقط معرفة، بل معرفة يقينية، وترى أن حال العارف بالرّوح ومقامه بالنّظر إلى العارف بالعقل والشرع، كحال هذا الأخير ومقامه بالنّظر إلى الجاهل. فكما أن الجاهل قد ينكر الحقائق العلمية، فكذلك الفقيه قد ينكر الحقائق الذوقية. لكنّنا نعتبر هذا القياس فاسدا، لأن الفقيه يمكن مراجعته في معرفته لما كانت قائمة على النّظر العقلي أو النّقلي، أما الصوفي فلا يمكن مراجعته في شيء لأن كلّ شيء محجوب، ومهما أثبت أو أنكر فذلك كلّه باطني وجوّاني وروحي، فإذن لا يمكن مراجعته إلا بالتسليم له أولا بعالمه الخفيّ، والقبول بسلوك مسلكه لتذوّق ذوقه والوقوف على يقينه؛ وهذا إخراج للمعرفة من النّظر والتفكّر والتدبّر والمراجعة والفحص والتدقيق إلى التسليم و الانقياد الأعمى.

وبسبب الرّوح تجد طه عبد الرّحمن يستعجز الأقوام والأمم جميعا، ولا يستثني منها إلا نفسه؛ و هذا الطلب الفادح للعجز من الأقوام والأمم جميعا، كان يمكن، في نظره، تجاوزه بشيء بسيط لو لم يستكينو للعجز طواعية :

"ولا أخالك إلا متيقّنا من أنّ منشأ هذه القدرة [القدرة العجيبة على مفارقة المرئي] هو ما حيّر يعرف عند الأقوام والأمم جميعا، باسم "الرّوح"؛ ولو أنهم حاروا في شأنه واستعجزوا أنفسهم عن حلّ إشكاله، ناهيك عن كشف سرّه"[1].

ولا أخال الكاتب إلا متيقّنا من أنه فارق أنصبة العلم وخرج إلى شيء لا ينبغي، حين استغرق الأقوام والأمم ولم يبق منهم أحدا إلا وهو حائر ومستعجز، أي عجزا كأنما طُلِب

[1] روح الدين ... ص : 35.

بالخمول والكسل؛ فالعجز نابع من الذات وليس من الموضوع. فكأن الكاتب يقول العجز عن حلّ إشكال الرّوح ليس بسبب صعوبة الأمر، فضلا عن استحالته؛ بل لعجز في ذات طالب الحلّ، الذي هو من ؟ الأقوام والأمم جميعا! الأمم والأقوام، ثم أحكم الإغلاق على استحمارهم بـ "جميعا"، حتى لا يخرج مِنْ الحيرة والعجز أحد، والكاتب لا ينتبه إلا أن الاستدلال ينبغي أن يأخذ في اعتباره مَا عُلِمَ بالضرورة و لا يعذر بجهله أحد، مثلما ينصّ القانون، ومثلما ينظّر طه للفقه الحيّ؛ وقد علم عند المسلمين جميعا بحكم قراءتهم للقرآن ومواضبتهم على تلاوته، أن أعجز واحد عن تعريف الرّوح هو نبيّهم الخاتم؛ أما طه فيرى أن هم الخلائق والأمم جميعا لولم تكن ضعيفة، وطلبوا التعريف لوجدوه يسير المأخذ سهل المنال؛ ثمّ عرّف الرّوح مرّتين[1] تعريفا حدّيا مقطوعا به، فصار يتصرّف بهذا التعريف ويشتغل به، مؤسّسا، بناء على ذلك، كل دفوعاته الائتمانية العرفانية؛ ويبدو أن هذا التعريف باطل بحكم القرآن، فيكون كلّ ما حُمِل عليه باطلا. فنحن نرى أن الأمم والخلائق جميعا، بما فيهم نبيّنا صلى الله عليه وسلّم، عاجزون عجزا حقيقيا وليس استحماريا، ولا نستثني طه من هذا العجز. والسبب بساطة أن الرّوح من أمر الله[2]، وما كان أمرا لله عجز عنه أمر البشر.

النتيجة : الأمم والخلائق بما فيهم النبيّ الخاتم لم يعجزوا عن تعريف الرّوح لضعف الهمّة وكسل في الطّبع، بل لامتناع تلك المعرفة امتناعا يقينيا، وعجزهم عن إدراكها عجزا حقيقيا :

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ الإسراء : 85.

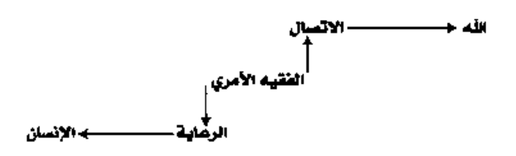
---

[1] وضع تعريفا حدّيا واضحا للروح في الصفحة 283، وعاد فأثبت الرّوح ضمن ثبت للمصطلحات الخاصة، ونحن ندعوه لمراجعة موقفه هذا.

[2] أرجو أن تقرأ هذه الآية في سياقها العام مسنودة بما قبلها وما بعدها، ليظهر العلم الإنساني والعلم النبوي والعلم الإلهي بيّن الحدود والاختلاف، وبعد مطالب معجزة كثيرة، كان جواب النبي : سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا، ولم يزعم أنه يستطيع أن يستعمل الشهود ويرى بعين روحه، ليجيبهم عن كل مطالبهم جوابا يقينيا يكون بكشف الغطاء عن علم الله.

على هذا النحو يكون المقصد الرئيس لـ "الدعوى الائتمانية العرفانية" هو إنشاء نسق جديد من العلاقة بين "التعبد" و"التدبير"، وهي علاقة تدفع آفات الفعل البشري العادي واجتهاده التشريعي الذي لا ينتج عنه غير التسيّد السياسي، وهو في النهاية لا يفضي سوى إلى التنظيم؛ لتقيم محلّه الفعل البشري الخارق، الذي يملك التأييد التشريعي بنفاذ الرّوح فينتج عنه التعبد، وهو في النهاية يوصل إلى التكريم. وعليه، فالائتمان أو التصوّف يقوم على أساسين متينين :

- "**الإيداع الرّعائي**" الموجب لحفظ حقوق المودَع أي الإنسان؛
- "**الاتصال الروحي**" الموجب لحفظ الصلة بالمودِع أي الله.



بمعنى أن توظيف الرّوح يسمح للفقيه الأمري أن يتصل بالله فيحصل منه على التدبير الشرعي، فيعود به إلى الخلق ليرعاهم رعاية توافق حقيقة ما يريد الله. كما يرعى الرّاعي ماشيته وهو أعرف بمواطن الكلأ. ويعتقد طه أنه بهذا الإنشاء الائتماني الذي يصل، يتجاوز الفهم السياسي العلماني والإسلامي الذي يفصل؛ لأنه شقّ طريقا للعروج الروحي الذي لا يرد في معادلة الفريقين السابقين. وهذا العامل المعنوي متمثلا في "**الاتصال الروحي**" سوف يتمدّد، بسبب منهج طه في التصعيد المفاهيمي، حتى يبلغ درجة قصوى مع من يسميهم **فقهاء الأمرية**، ليصير التشريع السياسي عندهم تشريعا خارقا، فيقومون بوضع القوانين بطريقة إلهية انكشفت لهم حجبها، فيُنزّلون مايُنزّلون من الأحكام بالوضع، وهي عين

مايتزّل الله بالشرع، فيكون الفقيه الآمري واضعا للتشريعات وضع عبادة، لاوضع سيادة؛ ولسان حاله، "وما أمرت إذ أمرت ولكن الله أمر" !! أي أن القطب-الفقيه الولي، يدرك الغيب ويكشف العوالم المخفية، ويتاح له من إمكانات التصرف ما لا يتاح لغيره :

"ولكي يتخلص **الفقيه الولي** من هذا الحصر ويتحقق **بالأخلاق الجوانية** [الباطنية]، يتحتم عليه أن ينتقل من **"فقه الآمرية"** إلى **"فقه الآمرية"**؛ والمراد بهذا الانتقال هو أن يخرج عن كونه **يفقه** عن الآمر أوامره [أي يتجاوز الفقه]؛ **وشتان بين "فقه الأوامر" و "الفقه عن الآمر"** : **فالأول** هو -كما هو معروف- العلم بالقوانين التي تنطوي عليها الأوامر الإلهية، تحليلا وتحريما، وبالكيفيات المختلفة التي يمكن أن تطبق بها في الوقائع [أي الفقه بغير اتصال]؛ بينما **الثاني هو شهود الآمر الإلهي في أوامره المتزلة وشهوده أيضا في كيفيات جرياتها على الأحداث، حتى كأنه هو المتزل لها على الواقع، فضلا عن كونه المتزل لها من عالم الأمر** [أي الفقه مع الحلول والاتصال]؛ وبهذا، يكون الفرق بين **"فقيه الأحكام"** و **"الفقيه عن الله"** كالفرق بين **"العالم غير المتزكي"** الذي ينسب أفعال التدبير إلى نفسه ولو بواسطة إلهية، وبين **"العالم المتزكي"** الذي ينسبها إلى الله وحده [أي يتحد هو والله في تنزيل الأحكام]؛ وحال لسانه يقول **"وما أمرت إذ أمرت ولكن الله أمر"، أو** يقول : **"ومادبرت إذ دبرت ولكن الله دبر""**[1].

وهذا هو ما سبق للجابري تشخيصه في "بنية العقل العربي"، مبيّنا أن العرفان يفتح الباب : **"لادعاء الحصول على نوع من المعرفة أسمى يتلقاها "العارف" مباشرة من الله"**[2].

إنها معاني قديمة ودعاوى حلّ الصوفية في الحلول والاتحاد صيغت في لبوس جديد، وتمّ تطريزها ببعض الوحدات المعجمية من مثل فقه الآمرية أي الكشف، والفقيه الآمري أي القطب، فهذه الوحدات المعجمية الجديدة لا تنتج شيئا خارج المعاني القديمة التي رسمها

---

[1] روح الدين ... ص : 411-412.

[2] بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مرجع سابق ...ص : 240.

الصوفية، وهي أن الشيوخ والأقطاب والأولياء يرفع عنهم الغطاء الموضوع على غيرهم من علماء الظاهر (جميع الفقهاء والعلماء خارج الدائرة الصوفية)، وهذه نتيجة طبيعية للتفاوت الحاصل–معرفيا وليس أخلاقيا فقط– بين الشريعة والحقيقة. وها هنـــا لا بد من ملاحظات نعقب بها على هذه الدعوى القديمة الجديدة :

أولا : هذا النص هو تنظير لفعل سياسي خارق ومفارق للطبيعة البشرية.

ثانيا : هذا الأنموذج الســياسي المنشود لا دليل عليه من الكتاب أو السنة أو تجارب التاريخ، ولا يستقيم مع الاجتماع الإنساني ونواميسه.

ثالثا : هذا الصنف من السياسيين المعصوميين تمتنع معارضتهم أو مراجعتهم، وإذ جعل ما يصدر عنهم هو عين الأوامر الإلهية، فقد بني صرحا للتنكيل بكل عقل حرّ.

رابعا : هذا الأنموذج الســياسي تشريع حديث للكهنوت القديم أُفْرِغَ في إهاب إسلامي، بعد أن أُفْرِغَ العمل السياسي من العقلانية والمثابرة والاجتهاد.

خامسا : هذا التنظير بآليات الإعلاء المفرط لمقام المدبر الائتماني مناكفة صريحة لحضور قرآني، حين يمنح الإنسان بعض صفات الإله :

﴿وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان لكفور مبين﴾ الزخرف : 15.

سادسا : هوشعرية نصية توظّف تقنية التناص مع الخطاب القرآني، بطريقة تطمح إلى استغلال الدلالة القرآنية وتوظيفها لفائدة فاعلية تمويهية تُغِيُر على حجّية النص القرآني، وتتعمد دلالته حصرا لتمرير **الدلالة الصوفية** عبر الاستحواذ القياسي على نص قرآني موقوف على الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم :

﴿ومارميت إذرميت ولكن الله رمى﴾ الأنفال : 17.

هذا التركيب الموازي ينتهك خصوصية نصّ لا يقبل الإعارة ولا يقبل التعميم ولا يقبل المشاركة : **"وما أمرت إذا مرت ولكن الله أمر، وما دبّرت إذ دبرت ولكن الله دبّر"**،

سابعا : الاستعلاء على مقام النبوة، بحكم مآل الاستدلال، إذ لم يكن صلى الله عليه وسلم يدعي العلم بالآمرية، ولم يكن مقلدوا له تنزيل الأحكام خارج الوحي إلا بالمشاورة :

﴿وشاورهم في الأمر﴾ آل عمران : 159.

وخارج الوحي وإعمال المشاورة التي هي تبجحة لقدح العقول، لم يكن له شيء من الأمر :

﴿ليس لك من الأمرشيء﴾ آل عمران : 128.

ولم يكن يستنكف أن يجيب عن شيء غيبي لم يتلق وحيا فيه، لا أعرف :

﴿قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا﴾ الإسراء : 93.

- وحيث إن ما لا يجوز للنبي لا يجوز لغيره؛
- وحيث إن كثيرا مما يجوز له لا يجوز لغيره؛
- نتساءل كيف أجازت الائتمانية للفقيه الزكي، ما لا يجوز للرسول النبيّ ؟

إذن، هذا **"الفقيه عن الله"** المزعوم، وهذا **"العالم المتزكي"** المتخيّل، و**"الفقيه الآمري"** المتوهّم، ليس له من الأمر أقلّ شيء؛ فإذا دبّر فهو الذي دبّر وليس الله الذي دبّر، وإذا أمر فهو الذي أمر وليس الله الذي أمر؛ إذ كلّ فكر سياسي لا يقرّ بالمسؤولية عند تدبير الشأن العام، لا مناص سيفضي إلى تضييع حقوق الناس، ويجحف بحاجتهم إلى العدالة والحرية والكرامة.

الائتمانية بهذا المعنى تنظير لبناء سيكولوجيا استلابية، تجعل التنازل الطوعي عن الكرامة قيمة فضلى، والانسلاك الثقافي في رحاب الدراويش تعبّدا يتحلّق في عهدة زعماء روحيين. وثمة طقوس إسنادية للإغراق الجواني في الجذبة إمعانا في ترسيخ الذهول والاستلاب، وإحرازا للعبادة التفسيدية لترويض الجماعة وجعل المؤثرات السيكولوجية تشتغل في أعلى درجاتها. لذا كانت الحضرة إطارا لتساند المؤثرات وتآنس الأفعال، فتصبغ الحلقة بإيقاع يبلغ مداه بالهدير والاهتزاز؛ ثم يستشعر الأفراد راحة نفسية نابعة من الطقس الجماعي

الموزون كما يحدث في كلّ أنواع الرقص الجماعي، حيث البحث عن لحظة الانتشاء وبلوغ الذروة كما تعبّر على ذلك طقوس الاحتفال الوثنية بأعياد الإله **ديونيزوس** في اليونان القديمة :

– "وقد وصلنا من شعر بندار، من القرن السادس ق.م، مقطع عن ذيثيرمفوس كان قد نظمه، **يفيد أن** حركة الخورس كانت تبدأ بطيئة متثاقلة، **يؤديها الخوريون وهم منحنون إلى الأرض**، يردّدون هتافات رتيبة موقعة على خطواتهم أو يوقعون عليها خطواتهم، ثم تدب الحماسة فيهم قليلا قليلا حتى تبلغ ذروتها، فإذا بهم 'يخلّعون أعناقهم في سرعة البرق، ويطلقون صيحات الهذيان، والهلّلويا ...' ولا شك في أنهم كانوا لا ينفرط عقدهم إلا وقد تساقطوا من الإعياء، أو غشي عليهم. وهذا الغشيان من تعب كان في الذيثيرمفوس البدائي **دلالة على بلوغ المحتفلين حالة الجذب، أو حلول الإله فيهم** أو بلوغهم حالة المانيا"[1].

أي الجذب حتى الوصول إلى "**المانيا**" :

– "إن 'المانيا'، أو الجنون المقدس، كانت في عرف اليونان قوة يخافون منها، ويرغبون فيها، إنها 'داء مقدس'، أو **نوع من الجذب الصوفي**، أو وسيلة اتصال بالآلهة (...) ويبدو أن الديثيرمفوس، احتفال القاية منه **الحصول على مكاسب المانيا من جذب واستثارة وقدرة على كشف الغيب والتنبؤ**، دون السقوط في محاذيرها، وذلك حمل أفلاطون يدعوها لا الداء المقدس، بل 'أرقى سموّ بالروح'"[2].

أي ذروة النّشوة، وما زالت مظاهر أحد تفرّعات الحضرة الصوفية ممثلة في طقوس "**حمادشة**" و "**عيساوة**" بالمغرب تحفظ أنوية الطقوس **الديونيزوسية**، والتي لم تفكّ كل ارتباطاتها بالتراث اليوناني، حيث تنتهي "**المانيا**" بالجنون المقدّس، منحلّا في الانقضاض

---

[1] أنطون معلوف، المدخل إلى المأساة -التراجيديا- والفلسفة المأسوية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1982، ص : 18.

[2] المرجع نفسه ... ص : 16.

على تيس والشرب من دمه، والأكل من لحمه نيّا[1]، وعندما تصير المجموعة سلوكا جذبويا واحدا، يصبح الأفراد حبّات سبحة نظمت في عقد جماعي، وكلهم في حالة ذهول عامّ يذوب فيه العقل الجمعي الغالي عن اليقظة الفردية النبيهة.

2. التدبير الائتماني وإهدار المعارضة :

عندما يشرع هذا الترويض الجماعي في الانتقال إلى الاستثمار السياسي، ستكون ثمرته الأولى امتناع إنتاج قيم المعارضة، لأن اشتغال الجماعة يكون في سياق فوق طبيعي، لا يحتاج منهم مساهمة ولا يطلب منهم ترشيد قرار أو رأي، فهم تبع لمن رأيه فوق كلّ رأي، وطبيعته فوق كلّ طبيعة، واتصاله بهم هو اتصال بوجهه الطبيعي الذي تستلزمه رعايتهم (الإبداع الرعائي)، وأما روحه فهي في عالم آخر تتواصل مع الله وتستمدّ منه ما يصلح لرعايتهم والتدبير لهم، ""الاتصال الروحي" للوجب لحفظ الصلة بالمودع أي الله". وبهذا المعنى العرفاني يتعلّق فعل سياسي سوبر إنساني يرفع هؤلاء الفقهاء المتزكين إلى مرتبة لايُتوقّع ولايجوز معها التفكير في كونهم قد يجوروا أو يخطئوا ... مما يعرّض الحرّية والكرامة لخطر محقّق. والباحث يجهد ليدرأ ذلك مدّعيا أنّ هؤلاء أصحاب وازع تنقاد إليه أنفسهم انقياد عبادة لا انقياد سيادة؛ والواقع أنّهم ماداموا كذلك، وصاروا في حكمهم وتصلّرهم يعبدون ولايسودون، فإنّ من يعارضهم سيكون بالنتيجة، كأنّما يعارض قانتا في مسجد وليس سياسيا في سُدّة تدبير.

ستكون المعارضة ،إذن، أول ضحايا هذا الفكر الائتماني العرفاني، والمعارضة، كما هو معروف، قيمة تدبيرية مضافة أُدرجت في السياسة على سبيل المراقبة للسكة في وجه الحكم الكائن، لتبقى التقديرات في حدود النّسبية الإنسانية، منعا لتضخّم الذوات المسؤولة عن تدبير الشأن العام بكلّ مؤسساتها، ولتبقى تحت أعين المراقبة، ويبقى الاحتراس من أن يؤول

التدبير لخدمة مصالح شخصية وأغراض ذاتية، أو يخطئ في السُّبل القادرة على حلّ المعضلات ومواجهة المشكلات. وعليه، فإن اليقظة التدبيرية، وأساليب التخطيط الاستراتيجي القائمة على الاستشراف والتوقع، يدعوان إلى الحذر من نتائج العرفان الائتماني، ومن الدعوى الكبيرة التي يقوم عليها ألا وهي : **إدراك اليقين بالاتصال الرّوحي، وتنزيل التدبير السياسي تنزيلا إلهيا**، لأن النتيجة الحتمية التي يفضي إليها هذا التقدير، متى تولّى المدبّر الائتماني سدة التدبير، هي : جعل الائتمانيين، ومن والاهم **فرقة ناجية**، وجعل من عارضهم ورأى رأيا غير رأيهم **فرقة باغية**. وسبب ذلك هو تمتع المدبر بقدر من الاستعلاء يمنع مساءلته أو مراجعته، كما تمتنع مساءلة الله أو مراجعته، في حين أن السياسة تقوم على التكافؤ والتقارب والمساواة في القدر والقيمة الإنسانية؛ ولا ينبغي أن يكون التفاوت موجبا لصفات أسطورية مميزة تُمنح لمن يتولّى التدبير، فالمساواة أمام الدّستور وأمام القانون، لا تسمح بأن يكون صنف مواطنا ينتمي إلى الأرض، وصنف محلّقا ينتمي إلى السماء.

فالمدبّر بمواصفات العرفان الائتماني لا يمكن أن يحلّ إلا في منزلة الماثلية، وغيره في **منزلة المسؤولية**؛ في حين أن الإنسانية لم تجن بعض ثمار الممارسة الإنسانية الناجحة، إلا عندما أخرجت التدبير من الماثلية التي لا تجوز إلا لله، إلى المسؤولية التي لا تجوز غيرها للنّاس؛ ومن ذلك نشأ المبدأ المتداول في الأدبيات السياسية المعاصرة بمسمّى ربط المسؤولية بالمحاسبة، علما بأن المحاسبة متضمّنة في الصيغة المفعولية من السؤال، فالمسؤول يُسأل. أما هذا التوضيب السياسي، بكل الزّخم الرّوحي للممنوح ائتمانيا، فهو تطلّع لممارسة دينية (**التعبّد**) تجتاح الفعل السياسي (**التسيّد**)، بتفويض إلهي ممنوح بالكشف أو الشهود أو الاتصال؛ وهذا من شأنه إعادة إنتاج مآسي التاريخ على نحو فاقد لحاسة الاعتبار؛ فالذي يُفترض أن يكون ائتمانيا، سبق وكان إكليروسيا، إذ إن مزاعم الإكليروس التي كان بها ما كان من تنكيل بالمعارضين والمخالفين -بحجّة أنهم يعارضون إرادة الله ومشيئته- هي نفسها دعاوى الائتمانية المعروضة لتكون. وفي الحديث : (لا يلدغ المؤمن من جحر واحد

مرّتين)[1]. وقواعد التخطيط الاستراتيجي ودراسة الأخطار، تدعو إلى عدم تجريب المجرّب متى كان الفعل واحدا، لأن النتيجة ستكون واحدة؛ وآلية التوقّع والاستشراف، تجمل من يعتمدها، إذا كان يودّ صناعة واقع أحسن، أن يتوقّع السوء (الأخطار) قبل وقوعه ويدرأه قبل حدوثه.

النتيجة : الشورى أصل كبيرٌ لاِتدبير سياسي بدونه، وهي أحوط ما يمكن لتلافي السيئة والظلم، وتحقيق القدر المقدور عليه من التوفيق في التدابير المتخذة، وما دون ذلك من دعوى تحقيق اليقين **بالاستغراق الائتماني**، لا تقرّه الشورى القرآنية ولا الديموقراطية الإنسانية. فلا ينبغي العدول عن فهم الأمر بما هو الحكم، مشروطا بالشورى ولا يقوم شرعا بدونها.

ومعنى هذا أن العبور من **القرآن إلى الديموقراطية** يكون عبر تنزيل القيم السياسية المبثوثة في النّص القرآني على التدبير البشري؛ والعبور من الديموقراطية إلى القرآن الكريم يكون عبر تثمين الإيجابية التي تجسّدت بها الديموقراطية في الممارسات النّوعية والناجحة، والحرص على المزيد من تخليقها. لأن التعاليم القرآنية بصفتها **آيات** تتقاطع مع الديموقراطية بصفتها **منجزات**، وكلّما ارتقت التجربة الإنسانية ديموقراطيا، كان ذلك تفسيرا عمليا للبيان القرآني المعجز، حول العدالة شرطا لنجاح المجتمعات، والمسؤولية شرطا لنجاح العدالة. وكل ذلك في نطاق بشري لا يحتمل الخوارق، ولا يُسقط العقل.

[1] 5804 حدثنا قتيبة، حدثنا الليث، عن عقيل، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين (...) وقال أبو عبيد معناه ولا ينبغي للمؤمن إذا نكب من وجه أن يعود إليه (...) قيل المراد بالمؤمن في هذا الحديث، الكامل الذي قد أوقفته معرفته على غوامض الأمور حتى صار يحذر مما سيقع، وأما المؤمن المغفل فقد يلدغ مرارا". فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، دار الرسالة العالمية، 2013.

3. فقه عفوي لمجتمع عفوي ومدبّر صحابي :

يرى الكاتب أن الفقه تقلّب في طورين، طور عفوي كان الناس يمارسون فيه تديّنهم على هدي من فقه كامن، يجعل أفعالهم مطابقة للشريعة دونما حاجة إلى نصوص فقهية؛ والطور الثاني هو الذي جاء بعد التدوين، حيث أُفرِغ الفقه -كسائر العلوم- في مدوّنات، وصارت له مصطلحات ووضع له حدّ يميّزه عن غيره من العلوم :

"العلم الذي يختصّ ببيان الأحكام الشرعية المتعلّقة بأفعال المكلّفين والمستخرجة من أدلة شرعية محدّدة بواسطة علم الأصول"[1].

يخلص الكاتب إلى نتيجة يؤسسها على حقيقة واقعية، ثمّ يؤسّس عليها مطلبا ائتمانيا ينسجم مع تطلعات أطروحته روحية المنزع :

1. طور عفوي أنتج "فقها حيّا" أو فقها روحيا.
2. طور صناعي أنتج "فقها صناعيا" أو فقها نفسيا.

هذه الثنائية المؤسسة على عمل ما قبل التّدوين، وفقه ما بعد التدوين، بالغ الأهمية بالنسبة للكاتب : الأصل هو العمل؛ وأما الفقه فعَرَضٌ لاحق.

السؤال الآن الذي يواكب نتائج هذا التحليل، أيهما أعلى قيمة العمل الذي هو فقه حيّ يتلبّس بسلوك الناس، أم تعاليم ورقيّة تسكن بطون الكتب ؟ هذه أسئلة تعيد إنتاج فكرة التعلّق في مقابل التفقّه، أو الحقيقة في مقابل الشريعة، وطه عبد الرّحمن يحيّي ما رجح عند علماء الحقيقة- المتصوّفة : **السّلوك أو العمل بالعلم، أفضل من العلم والتفنّن فيه بغير ذوق روحي.**

انتكأ الفقه على نفسه فصار : **أولا**، تخصّصا لا يُشاع بالاشتراك؛ **ثانيا**، قولا يتغلّب على العمل، على عكس ما ينبغي وما كان معهودا، مثلا، في **عمل أهل المدينة**؛ **ثالثا** :

---

[1] روح الدين ... ص : 403.

جماعة في مقابل فرد، طلبا للحظوة الاجتماعية بالطقوس والشعائر، أكثر من تنمية الذات لتمتين صلتها بالجماعة : "**وبهذا أضحى العبْد في خدمة التدبير بعد أن كان التدبير في خدمة العبْد**"[1]، وأخيرا : شكلية ظاهرية على حساب جوهرية باطنية، فصارت العبرة بتأدية الطقوس المرسومة عوض حرص على الاستقامة القلبية.

هذه المسائل الأربعة تتحدّد بصفتها آفات حتت على السلوك الفردي، وتولية العبادات، وهذه الأدلة تسمح بفهم المنزلق الذي آلت إليه نتائج هذا الانقلاب الفقهي عندما أسقطت على التدبير السياسي :

"هكذا تكون نظرية **ولاية الفقيه** قد قامت على تصور صناعي للفقه يجعله علما قانونيا، لا يقوم به إلا المختصون، ولا يتعلّق إلا بالمجموع، ولا ينظر إلا في الأقوال، ولا يضبط إلا صورة الأعمال "[2].

الحلّ هو فقيه ولي زكيّ معصوم يحافظ على حيوية الفقه الحيّ ويجسّده. أما الولي الفقيه عند الشيعة فعاجز عن بلوغ ذلك المقام، لأسباب بيّنها الكاتب. ومنها أنه لما نهض للتدبير بدل الإمام–الغائب، كان نائبا **عن الفاعل شكليا**، ولكنّه لا يمكن أن يؤدي مهمّته وظيفيا، فحتى وهو يزعم تولّي الإمامة مؤقتا في انتظار حضور الإمام الغائب ليتسلّم مقاليد الحكم، إلا أنه يبقى فقيها صناعيا لا يختلف عن غيره من الفقهاء في شيء، فطريقتهم في صناعة الأحكام الفقهية هي طريقته، أي العمل بالتشريعات والقوانين !

أما النيابة عن **الإمام الغائب** حقيقة، فلها شرط التماثي موجب لحصولها، وهو : "**النهوض بواجب التزكية**" وليس التشريع الفقهي، وهذه أعباء غير مقدورة إلا **للفقيه الحيّ**، بسبب تغلغله في العمل التزكوي، فيكون تفقّهه تفقّها روحيا حوانيا متّحدا بالله

[1] روح الدين ... ص : 404.

[2] نفسه ... ص : 404-405.

موصولا، وليس تفقّها نفسيا برّانيا منقطعا عن الله مفصولا. وعليه تكون مرتبة الولاية العامة والتصدّر للحكم بعيدة المنال عن الولي الفقيه شيعيا، لأنه مازال واقعا في دائرة الفقه الصناعي، شأنه شأن الفقيه السنّي؛ وإذن تقضي الائتمانية بكون هذه المرتبة موقوفة على **الفقيه الولي الزّكّي**؛ ولكل صنف قاعدة تحكمه ومرتبة يستحقّها :

"فإذا أصرّ الفقيه الصناعيّ على حيازة الولاية العامة لنفسه، فلا يكون قد أصرّ على شيء يسمو بالضرورة بمنزلته، بل، على العكس، ربما يحطّ منها، لأن منزلته الحقيقية التي له بموجب خصوصيته، هي الإبانة والإفهام، لا التدبير والتنفيذ"[1].

فكأنه قال : رحم الله من عرف قدر نفسه ! والقدر للمقدور لمن لا يتحلّى بالأخلاق التزكوية الباطنية، ومن لا يحقق الاتصال والشهود، أن لا يتجاوز الإبانة والإفهام إلى أن يتولّى منصب التدبير، لأن هذا مقام لا يطوله إلا من يستطيع أن يجعل تدبيره تدبير الإله.

"وحاصل القول في **الفقاهة**[2] أن ولاية الفقيه أخذت بالتصور التدويني للفقه الذي يجعل منه علما قانونيا خالصا يضبط الأعمال الظاهرة، كما أخذت بالتصور التقوي للفقيه الذي يجعل منه شخصا شرعيا **للمتزكّي**، وهو الذي اختص بالأعمال الباطنة وإقامتها على

---

[1] روح الدين ... ص : 432.

[2] يقصد شكلانية الفقه ويعرّفها لاحقا بقوله : " –الفقاهة– عبارة عن اختزال التعاليم الدّينية في القانون، بحيث تصير الآمرية لله هي آمرية القانون وحده (يقول الخميني : "فالحاكم الأعلى في الحقيقة هو القانون، والجميع يستظلون بظلّه "...." نفسه، ص : 416 ويستعمل أيضا مصطلح "**الفقهوت**" بديلا عن الكهنوت، وهو تسلّط الفقهاء على الدولة بأحكامهم الصناعية وفرضها على الناس فرضا بصفتها مقررات إلهية "**الدولة الفقهوتية**". ولا يخفى أن استعمال الكهنوت أولى بالقصد، لأن كل متسلّط بالدين على الناس فهو يستعير صفة الكهّان المعروفين بذلك، فمسمى الدولة الكهنوتية صارت تعبيرا مسكوكا يؤدي غرضا تواصليا واضحا، لكنّها شهوة الإنشائية تتغلّب على الباحث، ففي ظني أن هذا النحت لم يكن ضروريا، فضلا عن كونه لا يستساغ في جرس اللفظ ولا في دلالته : الفقاهة والفقهوت والفقهوتية، فالسمع ينبو عن ذلك، والله أعلم.

الأخلاق الجوّانية؛ ومعلوم أنه لا حاكميّة إلا بحصول الارتقاء بالطّاعة الخارجيّة للقانون التنظيمي إلى رتبة التحلّي الدّاخلي بالأخلاق الجوّانية"[1].

الائتمانية إذن محاولة لإنهاء المنافسة على منصب الولاية بين القطب الصوفي، وخصمه الشرس الولي الشيعي، وتتويج الصوفي بتاج الاستحقاق. وسبب التتويج هو إمكانية استقاء الأمر، ليس من القانون الذي هو نتائج العقول، ولكن من الينبوع الحقيقي الذي هو نتائج الوصول. إذن ينبغي الوعي أننا نتحرك في سياق استدراج محكم للجواب على سؤال مركزي هو كيف تتحقق "ولاية فقيه" جديدة مبرّأة من معايب أختها الشيعية، التي بدأت إمامية معصومة، وانتهت ولاية فقهية صناعية ؟

"وهاهنا، لايسعنا إلا أن نضع السؤال الآتي : هل في الإمكان أن توجد ولاية للفقيه لاتردّ الأمر الإلهي إلى القانون وحده، ولاتجعل الأخلاق تنحصر في خدمته ؟"[2].

وينتهي المطاف الاستدلالي بالائتمانية إلى الجزم بوجود سبيل وحيد لا ثاني معه هو مسلك الائتمان، لتلقّي الأحكام عن الله بفقيه زكيّ معصوم[3]، تتنزل به الأحكام : لُبّية، باطنية، روحية، عفوية، جوّانية، كما يريدها الله دون وساطة من عقل يبدع أو يصنع، فيحوّل المادة الشرعية إلى منتوج عقلي، وتنتهي أحكام الله مدخلات شرعية ومخرجات وضعية. الحقيقة أننا نجد أنفسنا أمام تحدّيات رهيبة نستشعرها من خلال قراءتنا لهذه الأطروحة، تحدّيات لا تكمن في مستويات التشخيص التي يمكن الاتفاق في كثير من نتائجها مع

[1] روح الدين ... ص : 407.

[2] نفسه ... ص : 416.

[3] رغم أن التشخيص يوحي بأن فلسف هو كثيت لم بلية لتوير التدبير وعلق جماعة غالبة التصالها ثم يكون الحكم شوريا، إلا أن الخلاصة الهدف، كما سنبيّن، وهي غير الخلاصات الجسور للمتصلة في استراتيجية الاستدراج، تؤكد أحقّية للمعصوم المتزكي بالتدبير دون سواه، وأنه ينبغي أن يطلب ذلك طلب عقيدة واعتقاد، وأن التدبير الحق لا ينعقد إلا به كما سنرى.

الكاتب، ولكن في نتائج النتائج المتوخاة؛ أي في البدائل التي يقترحها الكاتب ويغلّفها بأغلفة كثيرة، ليمرّرها في إهاب جديد. فالعقل بوسائله الذاتية لا يستطيع إدراك الحقيقة إلا نسبيّة، والعقل مسنودا بالكتاب والسنّة لا يستطيع أن يدرك الحقيقة إلا ظنّية؛ لأن الشريعة -كما برهن الكاتب على ذلك- تصير مجرّد مادّة أولية يقوم العقل بتكريرها ليخرجها منتجات فقهية، مصدرها مدارك الفقيه وتأويلاته. ثم، وكأننا بعد أن نتفق مع الكاتب، يرد علينا اعتراض لم يرد في فرضياته الحجاجية، وإن كان هو أوجب ما ينبغي أن يحضر، وآكد ماينبغي أن يحاجّ، ألا وهو : ما هو الحلّ وقدر الإنسان أن يكون إدراكه للحقائق نسبيا، وأن يكون الاجتهاد مطلوبا والخطأ مظنونا، والعجز في حق العقل ثابت[1]؛ فماهوالحلّ ؟ وكيف السبيل للخروج من هذه الورطة القدرية ؟

يستدرجنا طه لشيء عجيب أو ربّما عجائبي Fantastique يحاول بشتى أنواع الاستدلال الصوريّ اقتيادنا إليه : هناك من يستطيع تنزيل الشريعة تنزيلا مباشرا وبدون واسطة عقلية، بنفس الكمّ والكيف المراد من المشرّع؛ هناك من يستطيع تجاوز النسبية البشرية وإدراك المطلق؛ هناك فقيه أوتي علما كثيرا لا حدود له؛ فقيه لا ينقاد إلا للصواب لأن الصّواب يؤتى مداركه ولا يستحضره بتأويلات عقلية؛ ولأنه معصوم صار لا يجوز في حقّه الخطأ. ويذهب بنا الظن مرة أخرى إلى أئمة الشيعة الذين يزعمون أنهم يملكون مفاتيح الغيب ؟ لكن الأمر لايتعلّق بإمام الشيعة، فالكاتب، يسلك سبل الاستدلال المشهود له بها قوّة وكفاءة، ليكسر دعاوى الإمامية ويبطل حججها ببراهين عقلية مجرّدة لا غبار عليها، ذلك أن هذه الأخيرة توقّفت بالإمام الثاني عشر، وبعد موته أو رفعه أو اختفائه حسب الأدبيات الشيعية، ستبقى الدولة بدون إمام؛ بل الدولة بقيت بدون إمام زمنا طويلا، حتى عهد الخميني، فابعث الأمل الشيعي يصنع دولة جديدة ! ولكن الحكم لا يجوز إلا للإمام

[1] باستثناء العقل اللاعقلي، لأن جوهره روحيّ وليس حسّيا، وهو عقل مؤيد !!.

للمعصوم الوصيّ، وإلا فيما كان الصّراع حول رفض الخلافة البشرية (أبو بكر، وعمر، وعثمان)، وعليه سيتقرّر مبدأ **ولاية الفقيه** الذي سيسدّ مسدّ الإمام ويقوم مقامه إلى حين عودته وظهوره في آخر الزّمان[1]!

"**وها هنا**" كما وردت في السؤال آنفا، ملفوظ مفعم بالظرفية المكانية الفاصلة، ليفتح أفق انتظار القارئ على شيء آن أوان الإفصاح عنه، "**هنا**" لا تتعلّق فقط بما قبلها من مناقشات للتماثل بين الدّين والسياسة ومبدأ تفقيه السياسة، ولا القضايا المتعلّقة بقضايا الفقه والولاية ومبدأ تولية الفقيه، "**هنا**" نقطة نعتيّة تنتهي إليها خلاصات **416** صفحة الفائتة جميعها، ليخلص الكاتب مستعيدا أو مضيفا أو مطوّرا أفكار الائتمانية البارزة والتي تحتاج نقاشا ضروريا تمليه الخلاصات والاستنتاجات التي انتهى إليها، ليعلن من هنا **الولي الفقيه البطل**، القادر قدرة استثنائية على النهوض بمهمة أثبت التحليل السابق بكل السبل، استحالة اقتدار غيره من المدبّرين، كائنين وممكنين، على النهوض بها، وهي : "**ولاية ترد الأمر إلى الله مباشرة وليس إلى القانون وحده**"؛ هذا البطل التدبيري قادر على تجاوز النسبية البشرية التي تغلّ العلم الإنساني، سواء أنتج بعقل مجرّد أو أحكم بعقل مسدّد، فكلاهما في دائرة الإنجاز الصناعي، النفسي، البراني ... وفي قبضة حتميّاته الطبيعية. إذا اتضحت الإشكالية المفصلية، فيستحسن أن نستعرض البدائل الائتمانية ونناقشها، لأن مرحلة الهدم استوفت جهدها وأقبلت مرحلة البناء :

---

[1] ليملأ الدّنيا عدلا بعد أن ملئت جورا، وها هنا سؤال مؤرق ومحيّر : ماذا تستفيد البشرية من عدل آخر الزمان، ولماذا ينتظر الإمام حتى اللحظات الأخيرة فيلتحق بالعالم ويعلن صافرة النهاية ؟ الحقيقة أن العالم اليوم مندفع بالحاكمية البشرية المشدودة لبناء صرح القيم عبر تدافعات مستمرة، وفي عالم اليوم جور كثير، وفيه عدل أكثر، وفيه شرّ كثير وفيه خير أكثر، وفيه قبح كثير وفيه جمال أكثر؛ وعالم اليوم أحسن من كثير من نماذج العالم القديم الوحشية، وقراءة التاريخ هي الفيصل في تجميع المعطيات وتحليلها واستصدار الحكم، ولعل أنوار الإسلام ساهمت في رفع الظلام عن العالم سابقا وهي قادرة على بسط أنوارها الأخرى لاحقا.

أولا. الخروج من قبضة **(الفقاهة)** وتسلّط الفقيه، واستعادة الانسيابية العفوية للتخلّق بالدين، والتحلّي بالأعمال، وتعميم ذلك على كل أفراد المجتمع، ليس ليكونوا جهابذة متخصّصين في الفرعيّات والخلافيات والشكليات، ولكن ليكونوا على درجة عالية من الأخلاق، يستكفون بالمعلوم من الدين بالضرورة :

"تعميم الثقافة الدينية الأساسية على جميع أفراد المجتمع المسلم كما تعمّم أي معرفة قانونية أو اجتماعية لا يعذر جاهلها، حتى يكون الأفراد كلّهم متفقّهين في دينهم تفقّها حيّا"[1].

وهنا تشرع للمدوّنة البديلة في الاشتغال، فتحقيق هذه الأهداف ممكن بتحلّق الأفراد وتركيزهم على العمل، لتزول حاجتهم إلى الفقهاء وفتاويهم، وإلى الموجّهين الظاهريين؛ والسرّ يكمن في التزكية والإشراق الباطني، لتنبجس ينابيع الرّوح بعلم باطني :

"ولما كان هذا النور المبثوث في الرّوح موصولا بنور الأمر الأعلى، بل كان قبسا مأخوذا منه، أحدث في قلب المسلم فهوما حيّة لدينه، وجعله يدرك في داخله من أسرار الأمرية الإلهية ما لا يدركه الفقيه بحديد آلاته، ولا يتوصّل إليه بدقيق تفريعاته"[2].

لكن سؤالا يبقى مواجهة الائتمانية به قصد الإحاطة منهجيا بالتماثل المحتمل بين النموذج الفقهي والنموذج الائتماني : هل في النهاية ستستغني هذه الجموع للتفقّه فقها باطنيا فطريا عفويا ... عن فقيه باطني يأخذ بيدها في درب التفقّه، أم أن الجموع ستهيم في سبل المعرفة التزكوية وكلّ بحسب قلبه وروحه ؟

---

[1] روح الدين ... ص : 419.
[2] نفسه ... ص : 420.

4. الفقهوت أو التسلط الفقهي :

الاعتراض السابق يحتمل جوابا واحدا، وهو لا؛ أما إذا كان الجواب غير ذلك فمن شأنه أن يعرّض الممارسة التزكوية لنتائج الفقاهة، فينتهي بها إلى ما يمكن أن نسميه استصحابا لتشقيقات طه "خلاقة" أو "تخلقوتا"، وستصدق في حق الفقيه المتخلّق كلّ نتائج التحليل التي حوربت بها شقيقه **الفقيه** الظني–المقنّن، وسيدخل في خانة **التخليق الصناعي والظني** المرجوح ائتمانيا :

"لقد حصرت ولاية الفقيه الصناعي الولاية العامة في فئة من الأفراد المخصوصين هم "أهل الفقه التقي"، فكان أن اتجهت بتأسيس دولة كهنوتية- أو قل، باصطلاحنا "فقهوتية" [في الهامش : نشتقّ هذا المصطلح على وزن "فعلوت"، قياسا على "كهنوت"]- متسلّطة في عصر تنويري حداثي، معاكسة لمجرى التاريخ الذي خرج من ظلمات الكهنوت وظُلامات المستبِد"[1].

لكننا عندما نقرأ كتابات المؤلف نجده واقعا تحت طائلة أحكامه مشمولا بنقده وبرهانه، وإن كان يراوح بين : "كل مسلم فقيه نفسه" و "المسلم بحاجة إلى شيخ مربّي"، فإنه أكّد سابقا أن المتخلّق لا بد له من مخلّق يوجّهه ويرعاه، وسوف نعرض لهذا بعد قليل.

يقرّر الكاتب أن الفقيه الحيّ أولى بالولاية العامة، لأنه جمع بين الفقه كما يجده الفقيه الصناعي (السنّي)، والتزكية كما يتحلّى بها الإمام (الشيعي)، فهو في نهاية المطاف الوريث الحقيقي للإمام الغائب، لأن الغيبة عندما غيبت الإمام الموصى به حسب اعتقاد الشيعة واعتقاد طه أيضا، فقد صار حيّزه في تدبير الوجود شاغرا. لهذا قضى اجتهاد **الخميني** باصطناع وضعية فقهية ولائية نيابية يقوم فيها الولي الفقيه بنشر ظلال الولاية الانتظارية الفرضية، إلى حين وصول **صاحب الزّمان** لينشر الظلال الرسمية للولاية الحقيقية؛ لكن طه

[1] نفسه ... ص : 435.

يحتج على هذا التأويل الشيعي، لأنه لايقوم بواجبات الولاية كما ينبغي، فهو يقيمها نيّة ويخطئها سلوكا، لأنها لا تقوم بغير تزكية وعصمة، وعليه فلا يؤدي الدور كاملا إلا الولي الفقيه الحيّ :

"وهكذا لو سلّمنا بأن يكون الفقيه هو الذي ينهض بالولاية العامّة، نيابة عن الإمام، فظاهر أن أحقّ الفقيهين: الصناعي والحيّ بها، هو الفقيه الحيّ لظهور تعلّقه الرّوحي بالنموذج الإمامي الأمثل، وكذا لثبوت اجتهاده في التشبه بأوصافه الزّكية، والأخذ بمسلكه في الأحكام على الأخلاق".[1]

ولعلها دعوة ضمنية للشيعة ليلتحقوا بمذهب الولاية الائتمانية لأنها تلبّي مطالبهم وتطلّعاتهم لإمام معصوم، وهذا لن يجدوه في **التهويات الفقهوتية الشيعية**، بل في **المحققات التزكوية الصوفية**. وعليه، يعتبر طه الفقه الشيعي فقها صناعيا كصنوه السنّي، وفقها مناوئا للولاية الصوفية بسبب ما ورثه من حنق صفويّ على التّزكية. وهذا نصف الحقيقة، أما نصفها الآخر فيتجلّى في الصّراع على نفوذ الولاية ومنذ زمن قديم؛ فحيث إنهما يدّعيان شيئا واحدا هو ولاية تدبير الكون نيابة عن الله، فلا بدّ أن يؤول المنصب إلى واحد منهما، مادام لا يجتمع سيفان في غِمْد: فهل يكون للولي **الفقيه** النّائب عن الغائب، أم للفقيه الولي النّائب عن الذي لا يغيب[2] ؟

---

[1] نفسه... ص : 434.

[2] إن ما حصل خلال محنة الحسين عليه السلام لمحدّ شرخا يهدّ الكيان، ولا شك أن الأثر النفسي وانجراح الشّعور الجمعي سوف يولّد الكثير من السلوكات التي ستحرج الكثير من الناس من التشيع إلى التصوّف، ونستطيع أن نقسم المجتمع في تلك الوقت إلى ثلاثة أصناف عاشت عذابا داخليا وخارجيا سوف تجعل نفوسهم تحاق أمداقهم : **أولا، الحصار على بالكوفة** وما تعرّضوا له من طرف الحجّاج ومصعب بن الزبير، وكتب التاريخ تحكي من عذابات تدمي القلوب؛ ثانيا، الذين شاركوا في قتل الحسين فانقلب انتصارهم غمّا وألما، ولم يجدوا طريقا للتصالح مع ضميرهم، فانقلبوا على أنفسهم لوما وتحريكا، حتى خرجوا بالعدد القليل لقتال الجيش الكبير، توبة منهم عن ذنب آكل حشاشتهم، حتى تلوث بكتب

ثم تنطلق الأطروحة الائتمانية لتسخيف الانتظار والإزراء به، فلا حاجة لعودة الإمام ما دامت مواصفات الإمام قد رسمتها الائتمانية بدقة كبيرة ليلبسها إمام الأئمة، وهذا لا ينوب مناب الغائب وإنما ينوب مناب من أنابه، إنه ينوب عن الله متحدا به في تدبيره، فضلا عن كونه وليا شاهدا حيّا يتفوّق على منافسه الغائب بالحضور. وهنا لا بد من مواجهة الائتمانية ببعض الاستفسارات الضرورية لزوال اللبس وتحقق الفهم والجزم : كيف يمكننا أن نعرف هذا الولي البطل ؟ وكيف سيتحقّق له هذا التدبير النّهائي ؟ وهل هو تدبير سياسي يهم شؤون النّاس أم هو تدبير فوق سياسي يتّسع ليشمل تدبير الوجود والموجودات؟ ثم هل ستستمرّ العفوية الفقهية بالتعلّق الرّوحي، أم أن التعلّق الرّوحي سيفقد عفويّته ويصبح منظوما في مدوّنات تحدّ حدوده، وتبيّن واجباته ومنهياته ؟ وهل المخلّقون (بفتح اللام) أو رعايا المخلّق (بكسراللام) أحرار في تخلّقهم، كلٌّ يعمل على شاكلته أم سيفرغون في قوالب تربوية ترفع أقدارهم التزكوية شيئا فشيئا، بنظام وانتظام حتى يحصل لهم العروج المنشود إلى مقام الإشراقات الروحية فتنتفي، عندذاك، حاجتهم للقواعد والبنود ؟ ومن سيتحمّل مهمّة ترقيتهم وتخليقهم ؟ هل سيفعل ذلك بسطوة، أم يدعوتهم لقبول تسلّطه عن قناعة ورضى وتسليم، إذن، ألن يصير ذلك تسلّطا خلفوتيا (كهنوتا صوفيّا) يطلب إخراج النّاس من حرّيتهم طواعية ؟

بالنّسبة لطه لن يحصل شيء من ذلك لأن الائتمان قائم في أصل طرحه على رفع الآصار والأغلال. وبالنسبة لنا قد يحصل كلّ ذلك وأكثر، لأن المنجز الائتماني خارج النّوايا

لم توبة من ذنب لا حياة معه؟ ثالثا، المتقاعسون عن نصرة الحسين، انتهى بهم المطاف وقد اسودّت الحياة في أعينهم، وهم يرون خذلان ابن بنت نبيّهم ذنبا لا تستقيم معه حياة بعده، فعاشوا في أنفسهم لوما وتقريعا وبكاء وحزنا وتدينا. ولعل هؤلاء جميعا يشتركون في أنهم سيميلون عن الدنيا، ويشرعون في العزوف عن متاعها، ويسلكون طريق زهد يتحوّل شيئا فشيئا لينقلب تصوّفا؛ "وهكذا اندمج الزهد في التشيّع والتشيّع في الزهد بالكوفة، ثم انفصل الزهد، عندما يئس أهله من تدارك الموقف بسبب فشل الثورات الشيعية، فاعتزلوا السياسة فانقلب زهدهم تصوّفا يتغذّى من الموروث العرفاني الفارسي والهرمسي" انظر بهذا الصدد محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، مرجع سابق، ص : 438.

العلية للكاتب، متحه بقوّة لإخراج التدبير السياسي عن سياقه الإنساني النسبي إلى سياق تدبيري يقيني فيه خلط كبير بين ما يكون تدبير الله وما يكون تدبير النّاس. وقد شرحنا بما فيه الكفاية أن السياسة هي إيجاد أحسن العلاقات بين ثلاثي **المعادلة العمرانية** : السياسة والاقتصاد والاجتماع، بمعنى :

كيف يمكن تحقيق تدبير شوري يشارك فيه الجميع = **السياسة**؛ لتمكين الجميع من الولوج إلى المائدة الرحمانية فيتمتع ويستهلك بعدالة = **الاقتصاد**؛ فيسلم المجتمع، ما أمكن، من آفات البطالة والفقر والهشاشة والجريمة والدعارة ... فيزكو ويتآخى ويسمو= **الاجتماع** ؟ لأن التدبير ليس هو "خدمة الحق والخلق"؛ فالحق غني عن العالمين، ولكنّ الأصوب الذي ينبغي أن يطلب هو أن يكون التدبير **خدمة الخلق بالحق**، ونقصد بالحق القيمة، بمعنى أن يصل كلّ واحد من الخلق حقّه من **التراث**[1] المبثوث للنّاس جميعا، هذا هو مجال السياسة، وهي محراب كبير للتقرّب إلى الله ببناء أسس العدالة الاقتصادية وتنفيذها في شكل إجراءات ينقلب أثرها رفاها اجتماعيا ماديا ومعنويا؛ وينقلب مغزاها حمدا وشكرا وإسلاما. لقد توقّع الكاتب ما يمكن أن يرد على أطروحته من اعتراضات وهو ينهج أسلوب الحجاج بدقة متناهية، يسقط الحجج للتوقّعة، ليقيم حجّته ظاهرة وظافرة :

"لا نسلّم بأن يكون أفراد المجتمع كلّهم فقهاء؛ لم لا يجوز أن تكون هناك فئة عريضة منهم فقط هي التي يكون أعضاؤها فقهاء ! وإذا كان الأمر كذلك، أضحى مآل ولاية الفقيه الحي شبيها بمآل ولاية الفقيه الصناعي، إذ، هي الأخرى، تعرض لها الآفتان : "الفقهوتية" و "التسلّطية"! "[2].

---

[1] التراث يعني كل الخيرات الموجودة في الكون، وهي شيء يخص الإنسانية كلّها، لا ينبغي أن ينتهي سطا يستفرد به من يسيطر عليه ويلتهمه لها، بل لا بدّ أن تكون الثروات متاحة للاستغلال الجماعي وفق آليات تمنع الإسراف، والمحافظة على حق الأجيال في الاستغلال اللاحق، مما يحتم إعمال تدابير عقلانية لاقتصاد مستدام.

[2] روح الدين ... 437.

ويردّ طه على هذا الردّ بكون ما ينشده بولاية المجتمع المتفقّه على نفسه، لا يعني أن جميع أفراد المجتمع سيكونون ضليعين في الأحكام كما هو حال الفقهاء الصناعيين، بل سيكون فقههم نابعا من فطرتهم وأخلاقهم، ولأن الأخلاق شيء أيسر حملا من الفقه[1] سيكون انتشارها بين العموم ممكنا، وبذلك ينتهي المجتمع فقيها تفقّها حيّا، فلا يتسلّط عليه المتخصّصون في علوم الشريعة ممّن يسمّون أنفسهم فقهاء، فيلزمونهم بتأويلاتهم وبنتائج عقولهم، وهذا المجتمع بهذه الكفاءة الأخلاقية يصير متقدّما أكثر من أي مجتمع آخر، ويصير للتقدّم معنى دينيا وليس فقط معنى اقتصاديا. وينتهي الكاتب إلى حاجة لا بد منها لصناعة هذا المجتمع الفقيه الحيّ، دون أن ينتبه إلى كونه قد ينقض غزل الأطروحة الائتمانية أنكاثا؛ إذ هو لا يستعمل فعل "صنع" دَرْأً لِلائمة "الفقهوتية" بل يستعمل شيئا يفيد "برمج" وهو فعل أحرى بجلب لائمة "الكهنوتية التخليقية" التي دعونا للاحتراز من حصولها ولو على سبيل الاحتياط المنهجي :

"بل أسبقية هذه الحاجة الرّوحية على غيرها، كلّ ذلك يدعو إلى المبادرة إلى **وضع البرامج التفقيهية** [أي برمجة ترويج المجتمع تفقيهيا] **والسياسة التخليقية** الكفيلة بجعل المجتمع [أي برمجة سياسة ترويج المجتمع تخليقيا] يسير على طريق الرقيّ الديني كما توضع له

[1] معنى الناس سيتخلّقون بسهولة، في حين تحتاج الفقه مثابرة علميّة مضنية وجهدا صحيحا، ولكن التخلّق لا بد له من فاعلين، وهم فقهاء الحقيقة، الذين يزنون النّاس مع الحرص على عدم ضلالهم. ولا أدل على ذلك من كثرة المريدين والشيوخ، واختلاف الزوايا والمدارس الصوفية في القطر الواحد وفي البلاد العربية والإسلامية، فأعدادها لا تحصى. وإذا لم يكن لكل زاوية فقه يستقل حمله، فلكل منها منهج وطريقة وأوراد وأحوال يسأل عن نقلها وحفظها أعلوها. وهي في النهاية صناعة، وإنتاج أنواع من المريدين كلّ في قالب مختلف.

الخطط الاقتصادية [وضع خطط! فما خير الفطرية والتفقّه الحيّ والعفوية؟] والسياسات المالية[1] لكي يسير على طريق الرقي المادّي"[2].

وعليه، فنحن لا نسلّم بأن الائتمانية نجحت في تجاوز الصناعة الفقهية للأحكام والتسلّط على النّاس بها، لأنه في طريقه إلى التّخليق يدعو إلى وضع البرامج وتنفيذ السياسات الكفيلة بتخليق المجتمع على نطاق واسع، كما توضع الخطط الاقتصادية، ومعنى ذلك أن فطرية الدين، وعفوية التديّن، وروحية التخلّق، وحيوانية الفقه ... لن تتحقق من تلقاء نفسها، بل بشيء من خارجها هو البرمجة والتوجيه والإرشاد ووضع السياسات وتوفير الميزانيات ... وكلّ ذلك يمنع حدوث التخلّق الحي ويُخرج إلى التخلّق الصناعي الذي تشرف عليه الدولة أو الزاوية أو الطريقة أو الشيخ ... وهنا نحتاج إلى تطبيق كل الاستدلالات الائتمانية لإثبات "**الفقاهة**" بتمامها على "**الخلاقة**" أو**شكلانية التخليق**، ولا أدل على ذلك من حرص الكاتب في هذا الكتاب وفي غيره على ضرورة وجود شيخ مخلّق (بكسر اللام) ووجود شخص مخلّق (بفتح اللام)، فتكون معادلة التخليق **صناعة** بيّنة الأركان، بل جعلها في كتاب آخر مبدأ من المبادئ الضرورية لتحقيق "التخلّق المؤيد والخروج من التجميد"، وهو "مبدأ الاقتداء الحي" :

"لذلك فإن طالب مرتبة التخلّق المؤيّد يجتهد في البحث عمن تحقق فيه التخلّق النبوي، باحثا عن سنده في ذلك حتى يصعد به إلى الرسول عليه الصلاة والسلام؛ ومتى ظفر بهذا المتخلّق للمتشيّد، **سلّمه قياده** [أليس هذا تسيّدا ؟] **وأخذ عنه** [ألم يعد العلم عفويا وحيا ينبع من الباطن] وهومتيقّن أنه سوف يحصّل على يده ما لا يقدر على تحصيله بنفسه

---

[1] سياسة مالية ؟ إذن تحتاج محاسبة وتخطيطا ماليا، وطلب عروض ... فهل سيعرض هؤلاء "المسؤولون الماليون" على مساطر المراقبة أم أن وازعهم خشوعهم وتقيهم ربهم. على كل حال، إنما طريق سلكه كل مجتمع إنساني احتاج إلى أنظمة وقوانين، مما يجعل حجج طه في الردّ على الفقهاء الصناعيين دون الفقهاء التزكويين، أمام محك الموضوعية.

[2] نفسه ... 441.

[ماذا بقي من التخلّق الذي لا يماثل التفقّه ؟] وذلك لإيمانه الذي لا يتزحزح بأن العمل يتوارث، متخلّقا عن متخلّق، كما يتوارث القول، رواية عن رواية؛ أو بإيجاز إن هذا المتخلّق يريد [أم يراد به ؟] أن يتخلّق بطريق الاقتداء الحي، لا بطريق التأمل المجرد"[1].

- خالق ومخلوق أي إله وعبد،
- مخلِّق ومخلَّق أي شيخ و مريد.

يصبح الله جزءا من معادلة التخليق الصناعية، حيث يزعم المخلِّق أن تخليقه للمخلَّق حاصل على تمام مراد الخالق. فالثنائية الأولى هي ما يمثل التخلّق الحي، بين إله خالق وعبد مخلوق له؛ والثنائية الثانية هي ثنائية التخلّق الصناعي بين مخلِّق (صانع للأخلاق الواجبة) ومخلَّق بها أي بالأخلاق والتعاليم التي يضعها الشيخ. ولا يخفى ما يمكن حصوله من تماسّ مقصود أو غير مقصود بين طرفي الثنائية؛ خالق و مخلِّق (بكسر اللام) ومخلوق ومخلَّق (بفتح اللام)، فالتوضيب العرفاني لنتائج التّخليق والذهول الشعبي في تلقي العرفان قد يجعل المخلِّق في نسبة التواصل مع المخلَّق أوفى من نسبة التواصل مع الخالق، وقد تندفع الإشارات بإشعاع دلالي مسنود ببنية التوازي إلى إشعاع ضلالي مقصود أحيانا وغير مقصود أحيانا أخرى، لتسقط عن المخلَّق صفة مخلوق، لتجعله نائبا عن الخالق في تنشئة الخلق. فبكل هذه الاستغراقات الباطنية تطمح الائتمانية إلى إنشاء بدائل سياسية ينشئها وينشأ بها مجتمع فريد ومتميز عن النماذج التي نشأت بالفلسفات والأفكار الإنسانية المغايرة. ويقدم الكاتب جملة من الآليات القادرة على تنزيل هذه الثنائية الروح-سياسية بطريقة عملية. فعندما يتحقق المجتمع بهذه المواصفات وتسود فيه الأخلاق الروحية وتعمّ غالب أفراده أو طبقة عريضة منهم، سوف يعتمدون نظاما شوريا بينهم لينتخبوا أعلاهم منزلة أخلاقية، وأرفعهم قدرا

[1] سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص: 85.

روحيا ليتولى المسؤولية، وذلك بعد أن يكونوا اختاروا، والكاتب لا يقول لنا كيف سيختاروا، هل بالاقتراع الحرّ، أم بالكشف الداخلي :

"وغني عن البيان أن هذه الطبقة لا يمكن أن تكون هيئة مستقلّة على صورة "تكتّل" أو "تحزّب" أو "تنظيم" [فكيف ستكون إذن؟]، وإنما تكون عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين وقع عليهم الاختيار [كيف وقع عليهم؟]، لا باعتبار ادّعائهم العلم بقوانين الفقه، وإنما باعتبار عملهم بأخلاقه التي لابد أن تتبدّى [أي تظهر وتتجلّى وتصبح خارجية ومرئية!] في كلّ تصرّفاتهم، بحيث صاروا أحقّ بالثقة من غيرهم"[1].

صاروا أحق بالثقة من غيرهم استنتاج سريع جدًّا ونتيجة لا تتوافق مع مقدماتها، تكون ... أفرادا ... تتبدى ... صاروا ... إن تخويل الثقة لهذه الفئة بهذا الاستعجال الاستدلالي لا يتناسب مع بحث علمي، بل مع تفويض حزبي للنخبة التي تكون على رأس اللوائح، وهذا يجعل هذه الفئة أيضا حزبا بالمسمى وشيئا آخر بالاسم، ويصدق عليه التوصيف القرآني لتقطيع الأمر وتفريق الدين : (كلّ حزب بما لديهم فرحون). وعليه، هل سينجح الائتمان في رهانه على جعل ولاية الفقيه الحيّ بريئة من التسلّط المؤسسي، بسبب دعوى مشاركة المجتمع بتمام أفراده في عمليّة التفقّه الروحي :

"فلا يبقى الامتياز لأية جهة معيّنة في تحصيله، بحيث يستطيع المجتمع المتفقّه أن يتولّى أمر نفسه؛ فيحقّ له أن يختار، على أساس مبدأ الشورى العامة ووفق معايير محدّدة [؟] قائمة على العدل والحق، أي واحد من أبنائه ليقوم بإدارة الشأن العام"[2].

ربّما نجحت هذه التطلّعات الوجدانية، ولكن لا بد من التزام قواعد الافتحاص ودراسة الأخطار، فربّما نجم عن هذا البديل الائتماني نوع انزياح إلى كهنوتية غير مقصودة، وهذا

---

[1] روح الدين ... ص : 440

[2] نفسه ... ص : 436.

لا يندفع بالاعتراضات التي أوردها الكاتب وردّ عليها، لأنها مازالت اعتراضات إسنادية لتتويج الفكرة وليس لنقدها، لأن العرض والاعتراض والردّ، كلّ ذلك، حصل في سياق حجاج ائتماني يرصد هدفه بدقة ويطيح بالاعتراضات وفق استراتيجية معتمدة داخليا، تقوم بتوضيب مسلّماتها ضمن سياق أعدّ سلفا : فالذي يعترض هو الائتمان والذي يمثل الاعتراض هو الائتمان والذي يردّ ويفحم هو الائتمان. ونحن بحاجة إلى اختبار وحتم غيريين ومستقلّين لتقديم اعتراضات لا تستهدف الإسناد، ولكنها تستهدف الانتقاد لتحقيق الاحتياط المعرفي، ومتى ظهر أن هذا الفكر بريء من ذلك ومتى ثبتت حجيته ووجاهته تم تثبيته بحسب ما تقتضيه قواعد العلم والإنصاف من تحيّة الجهود النبيلة ومباركة نتائج العقول المجتهدة. وفي النهاية كلّ ما عرض هو فكر صناعي ونفسي وبراني، وليس فكرا عفويا وفطريا وطبيعيا وجوانيا ... بل الصناعة فيه أظهر من غيره، والإنشائية من صميم مطالبه وتكوينه. ويبدو أن جملة من الملاحظات لا يمكن دفعها، ولو على سبيل الافتراض المنهجي، استدعاء لمزيد من التثبت والتحري؛ فماذا لو كانت الائتمانية :

– انفعالا على الصناعة الفقهية، وفعلا تزكويا أدهى صناعة.

– رفضا للفقه الظاهري والسلوك البراني لممارسة التدين، في حين تقبل التحليل لما يتبدى في سلوكات خارجية، وفي تصرفات المتخلّقين.

– استخداما للفطرية والعفوية تارة بصفتها تلقائية مفترضة لممارسة الفقه المتاح للجموع دحضا لتسلّط أهل التخصّص بالفقه؛ وتارة بصفتها إيذانا ببرامج وسياسات تشرف عليها جهة ما لإنتاج المتخلّقين.

– رفضا لإسناد الولاية العامة لفقهاء الأمرية الصناعيين (هيئة من رجال الدّين)، وطلبها ل واحد من فقهاء الآمرية الحيّ (الائتماني) تختاره هيئة غير مختارة، يختارها مجتمع بدون كيف محدّد.

– رفضا للكهنوت المتشكّل بالدّين البرّاني (الفقه)، وتبريرا للكهنوت المتشكّل بالدين الجواني (التزكية)، يسمّي الأول تسلّطا وإكراها وتسيّدا، ويسمي الثاني إقبالا واختيارا وتعبّدا.

لو نظرنا في استنتاجات الكاتب أو نتائج الدعاوى التي رفعها وحاجّ عنها طويلا، لأمكننا تقسيمها قسمين : نتائج تبدأ جسوراً ونتائج تنتهي أهدافاً. الأولى رغم خروجها بجملة من الحيثيات والاستدلالات والمحاججات وإثباتها فهي لا تكون مقصودة لذاتها، وإنما تعبر عليها تلك الدلالات وفق استراتيجية دقيقة تستهدف الوصول إلى النتائج الأهم وهي التمكين لأنموذج–براديغم واضح المعالم، وهو الذي أنهض الائتمانية للاستدلال والمنافحة لجعله البراديغم الأصدق والأوفق والأليق بالسياسة وتدابيرها. من ثم كانت الائتمانية صراعا ليس مع العلمانية وحدها كما انعقد على ذلك ميثاق التلقّي في العنـــوان : "ضيق العلمانية"؛ بل صراعاً لا يقلّ ضراوة مع ولاية الفقيه الشيعية وهي المناخس التقليدي للتصوّف لانتزاع مقاليد الإمامة العظمى أو الولاية العامة على الوجود؛ وصراعاً مع الفقه السنّي بصفته تنزيلات للأحكام الشرعية وفق قواعد عقلية لا تلتزم إلاّ بالمضان التفصيلية كتابا وسنّة، وإعمال الاجتهاد تنزيلا وتعقيلا، وهو شيء يتهدّد التصوّف بالخروج من دائرة قواعد الاستدلال الشرعي التي تستبعد النّظر الباطني لاستنباط الأحكام؛ بل ردّ الصّاع لرجال الفقه ممن يجرّح أهل التصوّف ويدفعهم بعيدا عن دائرة الشّرع، وذلك بإثبات قصورهم عن بلوغ اللباب (الحقيقة) وانشغالهم بما ظهر من القشور (الشريعة) بغير تذوّق لأحوالها. وعليه فهذا الاستعراض الائتماني ينتهي بالحظ على وضع ميثاق جديد غير معلن ولكنه حاضر بقوة وهو: "**روح الدّين من ضيق العلمانية والشيعية والسنّية إلى سعة الصوفية**".

لهذا يمكننا أن نسمي "**الاستنتاج الهدف**" الذي عبّرَ على كثير من "استنتاجات العبور" هو ما يسمّيه الكاتب : (**التدبير الائتماني والتحرّر الروحي**)، **وهو الإمكان الوحيد لتجاوز الضيق والعنت وإدراك السعة والرّحابة**، وهذا لا يتحقّق إلا بالشيء القدم

الجديد، **الولاية القطبية**، فالائتمانية تحت اصطلاحي لمراوغة الخلفية الثقافية للمتلقي العربي، وتلافي الاصطدام بالثوابت الشرعية والحداثية التي تنفر من المصطلحات الصوفية المسكوكة، فجعلت نباهة الكاتب وتصدره للمحاججة عن صرح العرفان، الحاجة إلى ابتداع مصطلحات جديدة وكثيرة، أسعفته في شأنٍ، أشبه بتهريب الكلام، حتى يضمن لأطروحته مراوغة الخلفية الثقافية والقبلية للمتلقي؛ لعلّ هذا التكرير الإنشائي الجديد يعزز **العطالة الدلالية في الحداثة الخطابية**.

5. الائتماني المدبّر والسياسة الصحابية ،

هل فعلا سيُبقي الكاتب على دعوى أقامها واحتج لها وجعلها نتيجة طبيعية للمجتمع الائتماني، وهي أن يكون مجتمعا تتكافأ فيه الفرص بسبب تكافؤ القيم؛ فيصير مجتمعا شوريا يختار "أي واحد من أبنائه ليقوم بإدارة الشأن العام" ؟ لنستشرف، إذن، ديموقراطية ائتمانية مبشّرة تجنح بالتدبير إلى الآليات الحديثة المعتمدة. لن نفرح بهذه النتيجة غير قليل حتى تعترضنا صفات وأوصاف لابد من استيفائها لاستحقاق هذه المرتبة السنية، فبدأ التصعيد مرّة أخرى، ويبدأ الابتعاد عن أي واحد، والاقتراب من الواحد ! المكان محفوظ فقط للمدبّر الائتماني لكن من هو **"المدبّر الائتماني"** ؟ مرّة أخرى يجد القارئ نفسه يسلك طريقا وعرا من خلال مصطلحات تترادف بشكل غير مسبوق: الائتماني المدبّر، الولي الفقيه، الولي الزكي، الولي المعصوم، الولي الشاهد الحي، الولي المحفوظ، فقيه القلب، الفقيه الفطري الحي، الشيخ المتخلّق ... الخ. أما قدراته فتبلغ حدّا خارقا وعجائبيا لا يكون مقدورا لغيره. هل الائتماني المدبّر إنسان في جلال الله ؟ هل هو مكلّف من الله ؟ هل صار بترقيه واجتهاده يدبّر نيابة عن الله ؟ هل يدبّر مع الله ؟ من يكون بالضبط ؟ وفي المحصّلة هل هذه مواصفات تليق برجل يمارس السياسة ؟ هذا كله يجعلنا نحار في حسم طبيعة هذه الشخصية المؤهلة، وفي تحديد حاجاتها التدبيرية : **هل نضعها في موقع السائلية التي**

لا تجوز إلا لله، أم نلحقها بموقع المسؤولية ككل مدبّر مسؤول ؟ فإذا قلنا : لا يجوز أن يكون سائلا لأن الله حسم الأمر بقوله (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)؛ قالت الائتمانية: ويمتنع أن يكون مسؤولا ككل النّاس بما حاز من مواصفات استثنائية[1]، لأنه وإن كان مع النّاس فهو ليس من "هم"! وفيه يصدق قول المتنبّي :

ولست منهم بالعيش فيهم ولكن معدن الذهب الرّغام

فرغم أن أصل الذهب الرّغام أي مادّته الأولية، ولكن لا أحد يسمّي سبيكة ذهب ترابا. لهذا ينسج الباحث نسقا تدبيريا يلائم عجائبية هذه الشخصية، ويجعل التدبير نمطين: نمط التدبير التسيّدي أي التدبير السياسي الحديث، ونمط التدبير التعبّدي الذي يجعل المدبّر الائتماني يتعالى على إكراهات الممارسة السياسية؛ إذ التدبير والمسؤولية يوقعان من يمارسهما في :

""تعلق بالصّلاح العام والعمل التوسّعي"، ثم "تعلّق بالصّلاح الخاص والعمل الفردي"، ثمّ "تعلّق بالإكبار والإجلال"، ثم "تعلّق بالوكالة عن الله"، ثم "تعلّق بالاستقلال بالتدبير عن الله"، فـ "تعلّق بمقام الرّبوبية""[2].

وبسبب ما أنشأته الائتمانية من تقاطب حاد بين التدبير التسيدي والتدبير التعبّدي، نجدها تمعن في إضفاء الصفات السلبية على الأول بقدر ما تجود على الثاني بصفات إيجابية. فلو قمنا بتجميع السمات المنتشرة في الكتاب لتحصيل مدلول الشخصية السياسية التسيّدية فسننتهي إلى رسم معالم شخصية فرعون أو النمرود أو هتلر أو موسوليني أو ديكتاتوريي أمريكا اللاتينية، أو ماريشالات إفريقيا المنقرضين ... أما أن يوصف كل مدبر غير ائتماني بهذه النعوت والأوصاف فهذا يحتاج من الكاتب استقراء موضوعيا لحالة التدبير

[1] راجع من ص : 486 إلى ص : 491.

[2] روح الدين ... ص : 486.

السياسي في الكثير من المجتمعات النّاجحة. لذا تكون المقرّرات التي قرّرها الكاتب على كل من يزاول التّدبير بغير الضوابط الائتمانية المعروضة باطلة بمقتضى الكثير من مجريات الواقع، فكثير من المسؤولين السياسيين في بلاد متعدّدة يظهرون التزاما متعلقا بالقيم، ودون أن يخضعوا للرياضات الرّوحية المشروطة ائتمانيًا، ودون اتصال ولا شهود؛ فهذه المعطيات هي دحض واقعي لدعاوى الائتمانية التي تزعم أن الالتزام بالقيم معدوم بدون **"الاتصال الرّوحي"** :

"وبيان ذلك أن الاتصال الرّوحي يقتضي من الائتماني المدبّر أن تنبثق أخلاقه الخارجية التي يتعامل بها مع المواطنين من أخلاق داخلية يورّثها له العمل التزكوي"[1].

وأما الرّدّ الصوري فسنكتفي باعتراضات جزافية لا ترد في حجاج الائتمان :

أولا، من سيخبرنا أن الاتصال الرّوحي حصل فعلا؟

ثانيا، بأي نسبة حصل، تامّا غير منقوص، أم جزئيا، أم الاتصال يحصل بحصة كلية؟

ثالثا، متى أرسل أخلاقه الخارجية على المواطنين، كيف سنتحقّق أنها انبثقت من الأخلاق الداخلية وبأي مقدار، وماذا لو كان نصفها داخليا ونصفها خارجيا، أم أن ذلك غير ممكن ؟

رابعا، إذا وقع الاختلاف بين المواطنين والمدبر الائتماني من سيفصل بينهما ؟

ربما هي أسئلة غير واردة أو بالأحرى غير مشروعة ائتمانيا وسبب ذلك سيظهر لنا جليا عندما سنكتشف المزيد من خصائص هذا **البطل**[2] السياسي؛ فهذا الأخير سيُفني ذاته ولن يغترّ بما حازه من كمالات معروفة له، لكنّه يصرفها إلى وجهتها الصحيحة قاصدا

[1] روح الدين ... ص : 88.

[2] البطل كما تم تعريفه في المعاجم العربية والفرنسية هو شخصية بقدرات خارقة قبل هو بين البطالة والبطولة، ويطال كل أقرانه ويتجاوزهم. ويصدق هذا على المدبّر الائتماني باعتباره متوّجا ائتمانيا، فلا يرقى إلى مرتبته غيره، ولا يصدر لمثله مثله، وذلك لأنه مفوّض إلهيا في تدبيره.

الاهتداء بأوصاف الله ! إن وضع المدبّر الائتماني في معرض مقايسة مع مدبر عام بمواصفات خارجة عن الحدّ الوسط للمعروف، وإظهارالتدبير غيرالائتماني سوءا مطلقا هو نفي للكدح البشري وإعراض عن التراكم الحاصل في انتزاع أقدار الكرامة والإعزاز من التدبير الامتهاني؛ وسلوك معرفي يثير السؤال ويدعو للاستغراب : هل ينبغي أن نسوّد صفحة العالم لنكتب جملة بيضاء ؟

"لكن، يبقى المدبّر مصرًا على الاعتقاد بأنه لا أحد غيره أحقُّ بممارسة السلطة منه، وأنه لا صلاح عامّ بغير حسن تدبيره، بل أنه لا تدبير بغير وجوده؛ وهكذا، فإذا جاز أن ينسى المدبّر بعض صفات العظمة التي تنسب إليه، مستذكرا جبروت الله، فإنه يبقى يتذكّر أن تدبيره لا يقارن بغيره، قدرا وحسنا، معلّقا الوجود التدبيري للمواطنين على وجود تدبيره"[1].

هذه فقرة ترتّب نتائج امتهانية تناقض الائتمانية، لما كان وجود المواطنين معلّقا بوجود المدبّر؛ فإما وجد وجدوا، وإما لم يوجد أعدموا؛ أما المدبر الائتماني فيقاوم شهوة التسلّط هذه التي لا يخلو منها مدبّر بالفناء، حتى يخرج عن ذاته وسطوتها ونفسه وشهوتها، فيعود إلى الحياة بعد ذلك يدبّر بميكانيزم غيبي. لكن التدبير بدون حق في المعارضة والمراجعة والاستدراك والتقويم وكلّ لوازم الشورى، سيجعل التدبير الائتماني محفوفا بكلّ تلك الصفات السابقة، وتحليل الكاتب لا يبدد شيئا من مخاوف حصول الامتهان بما يسمى الائتمان. لأن المدبّر الائتماني سيبقى هو الآخر أحق بالتدبير من المدبّر العام، وسيبقى تدبيره واجبا بحكم تنزّل أحكامه بعين الغيب أحكاما إلهية. فهل يبقى بعد هذه الديكتاتورية المقنّعة بالاتصال والغيب والروح والعمل التزكوي ... شيئ مفيد ائتمانيا ؟ وهل الدعوى بامتناع حصول التسيّد من هذا المدبّر مانعة فعلا ؟ أما النتيجة الأخرى التي يضمرها الكاتب حينا ويظهرها

[1] روح الدين من ضيق العلمانية على سعة الائتمانية ... ص : 488.

حينا فهي أن هذا المدبر الائتماني لا ينبغي أن يُسْأَلَ عمّا يفعل، لأنه يفعل فعلا ائتمانيا مسنودا بالاتصال الروحي بجهة الغيب، فيكون غائبا لا يتذكّر شيئا مما يدبّر حتى وهو يدبّر، وإنما يتغلغل فيه التدبير متدفقا من ينابيع الرّوح المتصلة بالمدبّر الأعلى؛ وعليه، فهو أحقّ من سواه بأن يرتبط التدبير بوجوده، لأنه يمثّل واجب الوجود في تدبيره "لا بالوكالة ولكن بالعبدية" :

"ولا يزال المدبّر على هذه الحال من الخدمة للحق والخلق، حتى يمنّ عليه الحقّ بأن يجعل تدبيره من تدبيره، فإذا أمر فبأمره، وإذا قضى، فبقضائه، لا ادعاء للحكم بالوكالة عنه تعالى، ولا بالأولى ادعاء للربّية، وإنما تحققا بالعبدية له"[1].

سواء بالوكالة أو بالعبدية، الأمر سيان، إنه يأمر بأمر الله !

عند هذا الحدّ ينبغي أن ندرك أن شيئا ضاق وشيئا اتسع، والذي نخشى أن يكون ضاق هو قيم الحرّية والكرامة الإنسانية التي ترفض مثل هذه الأطاريح. أطروحة تضيّق على الناس حين تطلب منهم أن يكفّوا عن التطلّع للمساواة لأن فيهم طراز سماوي، وتطلب منهم اطراح التعقّل والاستغناء بالوحدنة والتواجد، وأن يمتنعوا عن المشاركة في شؤون التدبير لأنها ليست إنسانية تتاح للجميع، بل هي نصيب غيبي مقدّر للمدبّر الذي لا يرجو غير العبادة ولا يرجو السيادة. فتكون النتيجة الكبرى هي إعراض عن أمر الله بإبطال مفعول الآية القرآنية : "وأمرهم شورى بينهم"، علما بأن الوجه الأمري فيها مزدوج:

- إني آمركم؛
- أن يكون أمركم : شورى بينكم.

لهذا لابد أن يكون الحكم مؤسساتيا تشاركيا قابلا للمحاسبة والمساءلة والتجويد بالرّقابة العامة. ولايسلّم لواحد من "هم" أن يستفرد بالتدبير سواء ائتمانيا أو امتهانيا،

[1] روح الدين ... ص : 490.

فيخرج من مقام **المسؤولية** الموجبة للسؤال والمحاسبة إلى مقام **السائلية** الخاص بالله وحده و "**هو**" لا يشرك في حكمه أحدا :

﴿له غيب السماوات والأرض، أبصر به وأسمع، ما لهم من دونه من ولي، ولا يشرك في حكمه أحدا﴾ الكهف : 26.

الخاتمة

استنتاج وتركيب

السياسة تدبير مسؤول

1. تقديم :

ثبت لنا بعد تحليل الائتمانية ومناقشتها، وبعد تحليل ضاف لأسس التدبير ضمن المرجعية القرآنية، أن الساتلية مقام إلهي مستحقٌ بالتميّز الإلهي المطلق، لأنه إذ كان خالقا صار آمرا، وصار تدبيره غير متعلّق بالشورى لتحويده، لأنه مرتبط بعلمه المحيط وقدرته المطلقة؛ في حين ثبت لنا أن المسؤولية،هي ما يجوز في العمل السياسي الإنساني، وكلّ من تولى مسؤولية لا بد له من التدبير بالشورى، لاتخاذ القرار وفق أجود الاختيارات المتاحة ضمن دائرة الاجتهاد النسبي الممكن، وعلم الكثير في القليل وهو أقصى ما يتاح للإنسان.

ربما ضاقت مطالب التحرّر والتكريم بهذه الأطروحة من حيث تسعى إلى توسيعها، وصارت قيم الحداثة الإنسانية المشرقة بتبادل الأفكار والآراء ونسبية الفعل الإنساني تعارض الشريعة كلّيّة، وعاد الكدح لإعمال الشورى حتى يرسو التدبير على أجود رأي ممكن وأحسن نظر متاح، شيئا مرفوضا. والحق الذي أراه أن التدبير البشري أهون من أن يحتاج هذا القدر من الإمكان العجائبي، فالمقصود بالتدبير هو تدبير الصحة والتعليم والسّكن وتوفير الشّغل والتوزيع العادل للثروات وبناء الطرق والجسور والموانئ والمطارات والحدائق والمساجد ... وليس خلق البحار والأشجار والأطيار، وإيجاد المعادن وإنزال الحديد، وتدبير الملكوت ومراقبة الكواكب والمجرّات ... هذا عمل الله العظيم، وذاك عمل النّاس البسيط، ودور السياسة هي تمكين النّاس من ولوج المائدة الرّحمانية المبسوطة، ولاتحتاج البشرية زهدا ولا عمرا لإيجاد ذلك وخلقه زكيّا كان أو دنيّا.

2. حتى لا يؤول الائتمان إلى امتهان :

لا بد من التذكير بأهم العناصر الموجبة لنقد الائتمان العرفاني، واعتبار الأفق السياسي المنشود عرفانيا سينتهي رعاية استفرادية تعادل الرّعي في سياق الأنعام، تسقط ملكة النّظر

الجماعي وحق المواطنين في المشاركة وإبداء الرأي؛ لأجل ذلك وبناء عليه، لا بد من الإحاطة بما يلي :

1. نقض العقل المجرد بشكل كلّي لا يستقيم، لأن الواقع يعجّ بمنجزات هذا العقل في حقول العلم المتنوّعة، كما أن نتائج اعتماد هذا العقل في التدبير السياسي أضحت أنصبة من الرشد السياسي لا يجادل في نجاعتها إلا من يرفض الجنوح للإنصاف؛ **ونقض العقل المسدّد** لا يستقيم، لأن منجزات الحضارة الإسلامية والفقه الإسلامي في طور من أطوار التاريخ لا ينكرها إلا من يأبى الركون للحق، واقتباسات المدوّنات القانونية الغربية المعاصرة ذات الكفاءة العالية من المدوّنات الفقهية الإسلامية، معروفة عند أصحاب الفقه المقارن، ولها مؤلفات تبيّن ذلك وتُوثّقه، ومن أراد معرفة ذلك فليطلبه في مظانّه. وأما السؤال الحقيقي الذي يحتاج جوابا، ما هي منجزات **العقل المؤيد أو العقل الصوفي** عبر التاريخ كلّه ؟ والكثير من مؤرخي المعرفة يضعونه في خانة السلب الحضاري، بصفته أنشط عناصر الإخلاد الحضاري.

2. تعريف الروح، ووضع حدّ يقيني لها، دعوى تنقلب ادعاء، نظرا لامتناع تحقيق المعرفة اليقينية بالرّوح، وقد أثبت الكاتب ذلك وأدركه من (استعجاز الأمم والمجتمعات جميعها)، ولم يستثن من المستعجزين أحدا. وحيث إن الائتمانية قامت على الاشتغال بمصطلح الرّوح وتوظيفه لتحقيق كلّ الكمالات المظنونة في مجالات الحياة العامة، والحياة السياسية الخاصّة، وحيث إن نتائج البحث قامت على أساس ذلك التعريف الموهوم المستحيل إدراكه على الأنبياء والنّاس أجمعين، فإنها تكون آلت بالضرورة إلى مرتبة أدنى من النسبية والظنية، وهي مرتبة الشّطح. ولا يخرجها من هذه المرتبة إلا من يستطيع يقينا أن يخرج نفسه من حكم الآية : ﴿ويسألونك عن الرّوح، قل الرّوح من أمر ربّي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾ الإسراء : 85.

3. أن يكون الفقه صناعيا قدر الإنسان ونتيجة لطبيعة علمه النسبي، وما من سبيل لتجاوز تلك الحقيقة وتبديلها. وعليه فالائتمانية، بصفتها صناعة إنسانية أخرجها ترتيب عقلي واجتهاد إنساني، فسوف تندرج في نطاق كلّ الاستدلالات التي خصّ بها الكاتب الفقه الإسلامي. وسوف تصير نتائج الفقاهة والفقهوت، أصدق على دعوى الخلافة والخلقوت. فيكون الفقه المسنّد بالنصّ، أوثق وأسمى في دائرة المستطاع الإنساني، من الفقه المسنّد بالرّوح، لأن الحدّ الموضوع للرّوح وهمي، فيكون ما بني عليه وهميًا لا يمتّ للعلم ومقاييسه، وما بني على الوهم فهو وهم.

4. امتناع التثبت من حصول المعرفة بالرّوح بأي طريق، إلا طريق الذوق، وهو إخضاع وليس تجربة بالمعنى العلمي، فالتجربة تكون قبل الإقرار، ليقرّر العقل الإقدام أو الإحجام؛ وهذا شيء لم يستطع الكاتب إقامته رغم جهوده المضنية لاستدرار كل الكفاءة العقلية الممكنة، لفائدة النتائج اللاعقلانية المرجوّة. مما يجعل **الوجود الائتماني وهما وليس حقيقة**، عكس ما قرّر الكاتب أن يختم به على سبيل استنتاج نهائي مسلّم : "**الوجود الائتماني حقيقة لا وهم**".

5. الإقرار بوجود بياض تشريعي أسند للعقل تشريعه حسب الائتمانية، ولكنّ هذا الإقرار الأوليّ بنفوذ العقل ومصاحباته للشريعة، لا يصمد للنّكوص اللاحق الذي اعتمدته الائتمانية، لتثبت أن تلك المشاركة التشريعية ممتنعة عن العقل إلا أن يكون عقلا مؤيّدا. لأن هذا الأخير يستطيع بواسطة الشهود والاتصال، الاطلاع على ذلك البياض (بمعنى لم يعد اجتهادا وإبداعا بل كشفا)، وإدراك ما يحتويه من تشريع ليتولّى الأولياء إخراجه من الغيب إلى الشهود (الله يخرج جزءا من التشريع، والفقيه الآمري يخرج الجزء الآخر)، وبذلك تصبح المعادلة صفرية أو سالبة بعد عطاء، الله كلّف الناس بجزء من التشريع النهيي، ثم طلب منهم أن يضعوا جزءا من التشريع بالاجتهاد العقلي؛ ثم جعل ذلك الجزء العقلي حكرا على من يشهد الغيب ! التشريع جزء شرعي من الله، وجزء وضعي من العقل؛ وحيث إن العقل عاجز، لا بد من الاتصال ليعود العقل بعرفان يملأ به البياض الباقي، فلماذا لا يكون التشريع

كلّيًا ابتداء، ولماذا هذه الثورة غير المبرّرة ؟ وعليه يكون التشريع عرفانيا : جزء منح في العلن بالنّص، وجزء منح في الخفاء بالكشف.

6. التزكية للمتصدة ائتمانيا تصادم بشكل صريح التزكية المقرّرة قرآنيا، حيث ثبت أن القرآن يمنع ادعاء التزكية، ويحمد الإقبال على التزكّي؛ في حين أن الائتمانية تطلب التزكية لصنف خاصّ من النّاس يزكّون أنفسهم، ويزكّيهم من يعرفها لهم. وحيث إن الائتمانية تزعم اتّباع القرآن، لزم إقرار ما أثبته القرآن مخالفا للائتمان، ودفع ما أثبته الائتمان مخالفا للقرآن.

7. تقرّر الائتمانية أن المدبّر الائتماني لو خيّر بين أن يتولّى الأمر أو يتركه، لكان اختيار التّرك أولى، إذا وجد من يقوم بذلك على وجهه الأكمل؛ وحيث إن الوجود الأكمل للقيام بذلك التدبير فصّل ليناسب ذلك الشرط، فقد صار الشرط إلى التعجيز، وامتنع استحقاق القيام بالتدبير بمواصفات التنزيل الشرعي للقوانين تنزيلا إليها إلا بما هو متاح له دون غيره، فلّما كان وحده دون غيره يستطيع تنزيل الشريعة تنزيلا إليها، وحيث إن منصب التدبير الأعلى لا يكون إلا لمن يستطيع ذلك، فقد صار، لازما، أن يكون أحق بالتولية من غيره.

8. تدّعي الائتمانية دعوة التحرّر من التدبير التسيّدي لأنه لا محالة يجحف بحقوق النّاس بسبب ارتباطات دنيوية؛ والتمكين للتدبير التعبّدي لأنه يقوم على خدمة النّاس بسبب ارتباطات أخروية؛ ولكنها بادّعاء التزكية والعصمة مطلقين للإئتماني المدبّر، سدّت منافذ المراجعة والمعارضة والتعقيب والمشاركة على الجميع، فجعلتهم تحت رحمة هذا المدبّر الصحائي بدون ضمانات. والذي يذكره التاريخ أن التسيّد بالتّدين أهول من كلّ أشكال التسيّد التي تعرفها البشرية، والمتسلّط بالوكالة عن الله، سواء بادعاء الربّية أو العبدية، سيكون ،لامحالة، أعتى تسلّطا من غيره ممن لا يزعم حصول تلك الصّلة. والأسماء المجرّدة بدون سند من نصّ شرعيّ، أو واقع معيش، لا ترقى إلى دليل يمكن أن تضع أقدار النّاس بين يديه؛ كالقول بالتدبير التعبّدي، الذي، ربّما، صار ديكتاتورية جامحة، تستند إلى وهم تنفيذ أمر إلهي لا يشاهده إلا المدبّر وحده من دون العالمين.

9. ثبت لنا أنّ وحدات معجمية انقلبت مفاهيم أسطورية، كالوازع والعاصم والحافظ، بصفتها أقبية صورية لا دليل على صحتها بمثال من الواقع، أو بواقعة من التاريخ؛ بل العكس من كل تلك المزاعم هو الصّحيح، بأدلة الواقع والتاريخ؛ إذ كلّ الأزكياء المظنونين – ولا نزكّي على الله أحدا– أكثر عرضة للابتلاء من غيرهم، بما فيهم الأنبياء والصّحابة. والأدهى من هذا القانون المتألي على الله أن من كان صاحب وازع يمنع شرّه عن غيره، حظي من الله بحافظ يمنع عنه شرّ غيره، هو ما يترتّب عليه من نتائج لا أخلاقية. **أولها** : كلّ من حاق به مكروه أو ظلم فهو مستحقّ له، لأن ذلك علامة على أنه يطوي نفسه على شرّ؛ **ثانيها** : تمجيد الأنبياء والصحابة الذين قتلوا بغير حقّ من البراءة؛ **ثالثها** : المفاصلة الوجدانية بين المضطهدين والمظلومين والمهمّشين والمهشّشين، وبين الضمير الجمعي للمجتمع، واعتبار وضعهم مستحقًا، بحكم القانون أعلاه؛ بما يعني استباحتهم للظلم والهضم. وهذا كله لا يليق بمجتمع مدني يتوق لبناء أسس العدالة على معايير بيّنة، ويرصد جوانب السوء التي تجحف بحقوق الجتمعات المادّية والمعنوية ليعمل على رفعها، وتحميل مسؤولية الإجحاف للمجحفين، والعدوان للمعتدين بقرائن وبراهين لا تتوافق مع قانون الائتمانية الشّرطي : الوازع يحقّق الحافظ.

10. إن الائتمانية لا تحقق التوازن الضروري بين الحاكمية والمحكومية، بهذه الدعاوى الخارقة. بل تجعل الحاكمية تدبيرا يكون من الله بواسطة رجاله، وتجعل المحكومية، جماعة من المحلّقين (بفتح اللام وتشديدها) في قبضة شيخ محلّق (بكسر اللام وتشديدها). في حين نرى أن **الحاكمية** ارتقاء بمؤسسات الحكم، وإدارات الدولة، بكل ما يتيحه العلم وآليات التدبير، لتصبح منجزات رشيدة وفعّالة تتحقق بما قيم الحقّ والعدالة، وتنقلب نتائجها رفاها اجتماعيا وأخلاقا مجتمعية؛ وينعكس ذلك على **المحكومية** ارتقاء بالمجتمع أفرادا : بالتعليم والتكوين، والتنشئة الاجتماعية الرّفيعة، والتأهيل بقيم المواطنة الصالحة، والأخلاق الفضلى؛ فيصير انضباطهم أجمل، وعطاؤهم أوفر، وتلاحمهم أوثق، وحرصهم على مجتمعهم كحرصهم على أنفسهم سواء بسواء.

3. حتى يكون التدبير ناجحا :

ظُلم المجتمع الغربي مدة كبيرة وسُحق باسم الدين، وقُتل العلماء بحجة حفظ الدين، ونال النّاس من بأس رجال الدين محن عظيمة؛ ثم كسبت البشرية شيئا من **الحرية والتحرّر،** تحرّرت من **أغلالهم ونجت من أراجيفهم**، لما كانوا يغلّون الناس باستدراجهم لأوامر إلهية يسموها لهم، زاعمين أنهم على علم تام بمراد الله بهم، وأنهم على اتصال مستمرّ بإله ما زال يوحي من خلالهم، فتواطؤوا على ذلك الحال مع رجال الدّنيا، فجعلوا الدين لهم يملكون به رقاب النّاس، والدّولة للمستبدّين يملكون جيوب النّاس وقوتهم، فبات النّاس تحت وطأة قدرٍ غاشم. فكانت أوامر الله المزعومة فعاليّات دينية تنقلب صكوكا تشترى بها مقامات في الجنّة وعلوما مغلوطة لا مجال لمراجعتها أوالتعرّض لها بالتشكيك، ثمّ تجمّدت حيوية العقل الإنساني وقدرته على الإبداع والاكتشاف، وصار مظنّة للزيغ والانحراف.

كان العقل –وهو أجلّ ما منّ الله به على الإنســان– أول جدار لصدّ القهر الكهنوتي؛ فكانت خطّة رجال الدّين تقضي بتدنيج العقل وتدنيســه، حتى إذا سكنت فعاليته وخبت طاقته، انقاد النّاس زرافات للضّلال راجحا بمسلّمات التّسليم بها واجب بحدّ الإكراه، ويصبح الخضوع لها لا يقبل المراجعة والنّظر. فانتشر الجهل الأكبر عن الكون والملكوت، وعن الإنسان ومؤهلاته العقلية، وقتل العلماء شرّ قتلة، وعذّب من عذّب ... فعمّت المعتقلات بالمظلومين، وبلغ التّنكيل مداه؛ وكل من تجرّأ وقاده العلم إلى معطيات كونية بالبراهين الواضحة، اتّهم بالزندقة والمروق عن منهج الله الذي سطّره الناطقون باسمه في كنائسهم، فيبعث صورة الحق المغلوط بدون ضمانات، وأفل الحقّ أمدا طويلا.

فلما وقف الناس على تلك الأكاذيب والأحاجيل والأباطيل ... وتنادوا لجبر ما كان واسترجاع مافات من حقوقهم وحريتهم وكراماتهم، انكمش رجال الدين انكماشا، وقبلوا أن ينزووا مبتعدين عن تدبير شؤون قيصر قانعين بتلاوة تراتيلهم الكهنوتية. ثم انتفض النّاس لشؤونهم الدنيوية فانتزعوا مقاليدها انتزاعا فغنموا نجاحا في العلم والمدنية والتمدن والتحضّر؛ فتنفسوا الصعداء حين انحشر أولئك إلى أديرتهم وصوامعهم وكنائسهم مُرتّلين في قفاطينهم

ومُقْلَّسين، وانحاشوا عن مقررات النّاس وأوامر دنياهم وأحكامها، فاستراح العالم وتنفّس الصّعداء؛ حتّى تطرّف كثير من النّاس وكرهوا الدّين وتطيّروا من تعاليمه، معتقدين أنه هو مصدر ذلك العذاب.

فظهرت العلمانية بصفتها مطلبا أيتوق للتخلّص من الاستضعاف بالدّين، وتدبيرا يجتهد للاحتياط من العودة إلى سلوكٍ تدبيري غالب ومشين، فانتزع النّاس في ثوراتهم التحررية العظيمة مقاليد السّياسة من رجال الدّين اعتبارا بما كان من قبح وشرّ وظلم؛ فهل يلامون على ما أنجزوه ؟ وقد قام فيهم مفكّرون يدعونهم لتحمّل مسؤولية التدبير بالشورى بينهم، وأن يجعلوا دنياهم تحت أعينهم لا يسلّموها مرّة أخرى للمستذئبين في مسالخ الدّين وأزيائه. لهذا استطاعت العلمانية بمسارها الديموقراطية أن تجعل الدّولة تحت مسؤولية رجال الدّولة، فصارت أوفر حظّا لتحقيق النجاحات والمكاسب في مختلف المجالات؛ وهذه هي الأسباب التي جعلت العلمانية في العالم العربي تتطلّع إلى هذا النموذج السياسي باحترام وشغف، متطلّعة إلى أن ينال الدولة العربية ما نال الدولة الغربية من نجاحات وازدهار بعد أن أنهت سطوة رجال الدين.

لكنّ العلمانية في العالم العربي لا تكفّ عن التغني بالغرب واختيار اسوأ ما فيه؛ أو قل هي تختار من الغرب كلّ شيء إلا ديموقراطيته وحيويته السياسية، وأكثر العلمانيين –وليس كلّهم– يخاصمون الإسلام تخوّفا من رجاله الدينيين قياسا على ما كان من رجال الدّين المسيحيين، ولكنّهم، أيضا، يخاصمون الدّيموقراطية لأنهم بغير سند في أساسات المجتمع؛ ولأنهم –في العالم العربي– ضمن دائرة التخلّف العام، صاروا يحتمون بديكتاتورية شبه مدنيّة تمنحهم مساحات لا يدركونها بالانتخاب والديموقراطية، ويمنحونها بالمقابل تجييرا ثقافيا وفكريا وإعلاميا. فعادوا يتنحون أدوار رجال الدين وصاروا مثلهم يتحالفون مع القهر تحالفا معيبا، لكن هذه المرّة في أزياء مدنية. أما التدبير خارج الإيديولوجيا وبصفته آليات عملية فنهايته أن يؤول إلى أحد أمرين :

أن يكون تدبيرا سياسيا سيئا ومن نتائجه السيئة : جهل وفقر وظلم واتساخ وأمراض واحتراب وسوء أخلاق ... وعلم شرًا؛

أو يكون تدبيرا سياسيا حسنا ومن نتائجه الحسنة : علم ورفاه وعدل ونظافة وصحة وسلام وأخلاق راقية ... وعلم خيرا.

وهذه العلامات كلّها إعجاز قرآني بيّن يدلّ على أن تعاليم القرآن هدى للإنسانية، إذ هي تثبت نجاحها كلما تحوّلت إلى تطبيقات عملية وأحسن فهمها على ضوء منجزات العلم، وتبقى شعارات بلا جدوى كلما ضلّ العقل عن استيعابها أو أسيء فهمها بدافع من الخرافة والجهل؛ **وعليه فالتطبيقات الديموقراطية الناجحة والمتخلّقة، هي المعادل الموضوعي الأقرب للبيّنات الشورية القرآنية.** وسينتهي المطاف بكل تدبير إلى محك العدالة الاقتصادية، لتكون مقياسا لاختبار صدق النموذج في إنصاف النّاس وتمكينهم من حقوقهم، وكلّ هذا يكون بتدبير مسؤول يدرك أن اتساع الأرزاق وتضييقها هو **مسؤولية إنسانية**؛ والقرآن واضح في ردّ هذه المسؤولية ودفعها أن تتعلّق بالله، مستعملا "كلاّ" لزجر وتقريع كلّ من يظنّ بالله ذلك الظنّ السيّء.

﴿فَأَمَّا الإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ، وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ، كَلاَّ بَل لَّا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ، وَلا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ، وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلاً لَّمًّا، وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ الفجر : 20.

الإنسان مكرّم ومنعّم بأنعم الله الكثيرة، ابتلاء ليؤدي حقّها ويكون شاكرا أو صابرا، وأما أن يكون الله هو الذي ضيّق على الإنسان رزقه وأهانه بذلك، فذلك تأويل من الإنسان يجابه بحرف ردع وزجر "كلاّ"، ثم يشرح النصّ القرآني أسباب ذلك الظلم وتلك المهانة ومن يتحمّل مسؤوليتهما :

بل أنتم لا تكرمون اليتيم وليس الله؛

بل أنتم تجوّعون المسكين وليس الله؛

بل أنتم تستحوذون على الموارد الطبيعية حين تلتهمّا لما بجشع واستئثار، فيحصل القليلون على أكثر من حاجياتهم، فيما يحرم الكثيرون من حاجياتهم؛ وربّما أشارت كلمة التراث في هذا السياق، ليس إلى الإرث بمعناه الخاص والمحدود، ولكن بالمعنى العام الذي يقصد به إرث النّاس جميعا والأجيال المتعاقبة من الموارد الطبيعية وخيراتها.

وأنتم من يُفْرِط في حُبّ المال حُبّا يتجاوز الاستعمال المحمود إلى الجشع المذموم. فيحصل الإجحاف الاقتصادي بحق المحرومين والمستضعفين بسبب هذا العشق المرضي للمال ولَمّ الثروات، لهذا كان الزجر والإضراب بحروف تحمل في حدّ ذاتها كل دلالات السخط الإلهي على هذا الجشع المقرون بالتّحريف للحقائق. ثم يعرض القرآن نتائج هذا الاستهتار والظلم الاقتصادي شيئا مهولا تقشعرّ له الأبدان في الآيات اللاحقة.

لهذا كانت الأمانة العظمى هي النّجاح في هذا الابتلاء، لجعل السياسة تدبيرا شوريا يصنع الأخوة الإنسانية الملتئمة على تبادل المنافع والمصالح، والاستفادة التشاركية من مختلف الخيرات الإلهية وفق توازنات أخلاقية تنشد النّفع العام لإنسانية مستضافة على أرض هي أرض الأنام جميعا، وفيها من كلّ شيء يحتاجه الإنسان وتحتاجه كلّ خلايا الإنسان؛ وهذه أصول كبرى للعدالة الكونية، لم يجعلها الله إشارية تستخرج من باطن مشتبه، بل تعاليم عبارية يتعلق بها ظاهر مبين، لأن ميزان الحياة متعلّق بها.

لائحة المصادر والمراجع

- ابن تيمية شيخ الإسلام : نقض المنطق، حقق الأصل للمخطوط وصححه : محمد بن عبد الرزاق حمزة، وسليمان بن عبد الرحمن الصقيع، صححه : محمد حامد الفقي، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون، ص : 202.
- ابن تيمية شيخ الإسلام : رفع الملام عن الأئمة الأعلام، مكتبة طالب العلم، 1417هـ.
- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل، تصوير مكتبة السلام العالمية، طبعة الخانجي، التمدن، 1321 هـ.
- ابن خلدون : المقدمة، دار الكتب العلمية، ط 1، 2000.
- ابن عربي محي الدين : التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 2003.
- ابن قيم الجوزية : الفوائد، تح. عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، 2005.
- أبو محمد أبو السعود عبد القادر بن علي يوسف القصري الفاسي الفهري، الأجوبة الحسان في الخليفة والسلطان أو (رسالة في الإمامة العظمى)، دراسة وتح : المهدي المصباحي، منشورات وزارة الأوقاف الإسلامية، المغرب، دار أبي رقراق، 2014.

- **عبدالسلام أقلمون : الفكر والعمران جدل الاحتواء والتجاوز**، مطبعة قرطبة، أكادير، المغرب، 2014.
- **عبدالسلام أقلمون : الرواية والتاريخ**، سلطان الحكاية وحكاية السلطان، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2010.
- **عبدالسلام أقلمون : الرواية والمعرفة**، مقدمة في السرد الوظيفي، مطبعة قرطبة، آكادير، المغرب، 2019.
- **البادسي** عبد الحق ابن اسماعيل : **المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف**، تح. سعيد أعراب، المطبعة الملكية، الرباط، 1992.
- **بيغوفيتش علي عزت** : البيان الإسلامي، إعداد : أبو زيد المقرئ الإدريسي، منشورات الراية، الرباط، 1994.
- **البهالي البشير : الخطاب الاشتباهي في التراث اللساني العربي**، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، 2013.
- **الجابري محمد عابد** : نقد العقل العربي 1 : **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 12، 2014.
- **نقد العقل العربي 2 : بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 11، 2013.
- **نقد العقل العربي 3 : العقل السياسي العربي محدّداته وتجلّياته**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 9، 2015.
- **نقد العقل العربي 4 : العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 6، 2014.

- ابن رشد : سيرة وفكر، دراسة ونصوص، مركز دراسة الوحدة العربية، ط 5، بيروت، 2015.
- **الجيدي عمر : التشريع الإسلامي أصوله ومقاصده**، منشورات عكاظ، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1987.
- **حاج حمد محمد أبو القاسم : العالمية الإسلامية الثانية**، داراين حزم، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
- **حاج حمد محمد أبو القاسم : الأزمة الفكرية والحضارية في الواقع العربي الراهن**، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2004.
- **حاج حمد محمد أبو القاسم : منهجية القرآن المعرفية، أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، دار الهادي، ط 2، بيروت، لبنان، 2008.
- **حاج حمد محمد أبو القاسم : الحاكمية**، دار الساقي، بيروت، ط 1، 2010.
- **حاج حمد محمد أبو القاسم : حرية الإنسان في الإسلام**، دارالساقي بيروت، لبنان، ط 1، 2011.
- **عبد النبي الحري، طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري : صراع المشروعين على أرض الحكمة الرشدية**، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2014.
- **الرافعي مصطفى صادق : وحي القلم**، ج 2، المكتبة العصرية، بيروت، 2000.
- **الشهرستاني، الملل والنحل**، تح. عادل أحمد إبراهيم، مكتبة فياض، المنصورة، 2013.
- **طبارة عفيف عبد الفتاح : روح الدين** عرض وتحليل لأصول الإسلام وآدابه وأحكامه تحت ضوء العلم والفلسفة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 27، 1991.

- طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 2002.
- طه عبد الرحمن : سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.
- طه عبد الرحمن : تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، بيروت– البيضاء، ط 2.
- طه عبد الرحمن : روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، بيروت–البيضاء، ط 4، 2017.
- عباس محمود العقاد، التفكير فريضة إسلامية، نهضة مصر، القاهرة، ط 6، 2007.
- عبد العزيز المكي الكناني : الحيدة والاعتذال في الرد على من قال بخلق القرآن، تح. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، 1994.
- عبد الله العروي : مفهوم الدولة، دار التنوير، بيروت، ط 2، 1983.
- العسقلاني ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار الرسالة العالمية، 2013.
- الغذامي عبد الله : النقد الثقافي، مقدمة نظرية وقراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت 2000، الطبعة الثانية 2001.
- الغزالي أبوحامد : تهافت الفلاسفة، قدم له وعلق حواشيه : جمال عبد الغني المدغمشي، دار الإسراء، عمان، الأردن، 2005.
- القرطبي : الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تفسير، ج 16.

- القمّي : الميزان في تفسير القرآن.
- كوثراني وجيه : الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية–القاجارية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط 4، بيروت، 2015.
- المكّي عبد العزيز الكناني : الحيدة والاعتذال في الرد على من قال بخلق القرآن، تح. علي بن محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1994.
- مالكي امحمد بن محمد : دولة الحق، العائق والإمكان في العالم العربي، أعمال مهداة للبروفيسور امحمد بن محمد مالكي، الناشر، المؤلف، ط 1، 2020.
- النشار علي سامي : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، ط 7، القاهرة، 1977.
- سعيد النورسي : الكلمات، الكلمة الحادية عشرة، كليات رسائل النور، ترجمة وتحقيق: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، 1998.
- سعيد النورسي : اللمعات، اللمعة السابعة عشرة، كليات رسائل النور، ترجمة وتحقيق: إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر، 1998.
- سعيد النورسي : صيقل الإسلام/السانحات كليات رسائل النور، ترجمة وتحقيق : إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر.
- سعيد النورسي : الخطبة الشامية، ترجمة : إحسان قاسم الصالحي، الأحمدية، الدار البيضاء، المغرب، 2001.
- النيسابوري أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن عمر المطوعي الغازي، رسالتان في التصوف الإسلامي السنّي الزهدي، من القرن الخامس الهجري : (1. رسالة في معنى التصوف، 2. المقالات في المقامات)، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، الكرامة، الرباط، 2017.

- ياسين عبد الجواد : السلطة في الإسلام، ج 1. العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، بيروت، 2012.
- ياسين عبد الجواد : السلطة في الإسلام، ج 2. نقد النظرية السياسية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، بيروت، 2012.

مراجع مترجمة للعربية

- ألان تورين : نحو مجتمعات أكثر إنسانية، تر. جلال بدلة، دار الساقي، بيروت، 2020.
- برتران بادي : الدولتان : السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة، لطيف فرج، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، 2017.
- حنة أرندت : السياسة والتاريخ والمواطنة، تر. خالد عايد أبو هديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2018.
- جون مولينو : الأناركية–رؤية نقدية من المنظور الماركسي، تر: إلياس قاسم، مركز الدراسات الاشتراكية، القاهرة 2012.
- غرايم سميث : تاريخ موجز للعلمانية، تر. مصطفى منادي إدريسي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2021.
- كارل شميث : مفهوم السياسي، تر. سومر المير محمود، مدارات للأبحاث والنشر، قطر، 2017.

- كرم أبو سحلي : **لمن التنوير حوارات مع فلاسفة ألمان**، ترجمة وتقديم كرم أبو سحلي، مدارات للأبحاث والنشر، **2019**.
- **وائل حلاق : الدولة المستحيلة** : الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، تر. عمرو عثمان، مرا. ثائر ديب، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط 5، 2019.

مراجع أجنبية

- 1978 Essai sur le principe de population.
- La seconde main ou le travail de la citation, Antoin Compagnon, ed : seuil, 1979.
- H.Delhaye : Cinque Lecons sur la méthode hagiographique, Société des Bollandistes, Bruxelle, 1934.
- Michel Bakounine, Dieu et l'Etat, Genève, imprimerie Jurassienne, 1982.

الفهرست

العنوان	الصفحة
المقدمة	4
مدخل	9
الفصل الأول ، ضرورة الاعتبار	
أصول الذكر بين الوقوع والتوقع	22
التحول الحضاري وعواقبه	27
في ميزان العالمية	29
التمضين والانتقاء التحريفي	32
فصل الاقتصاد عن السياسة	37
نبذ العنف والاستقواء بالحجة	54
تعميم المعرفة وتيسير المنهج	60
الفصل الثاني ، الإسلامية والعلمانية	
تقديم	68
بين الإسلاميين والعلمانيين	71
الأمر مقتضيات شرعية ووضعية	80
الأمر والسياسة الشرعية	85
الأمر حين يكون إلهيا والأمر حين يكون بشريا	89
التدبير يكون نيابة عن الناس لا نيابة عن الله	102
السياسة والحزبية الإيجابية	106

الفصل الثالث ، التمهيد للائتمانية، سجال مع الجابري

تقديم 112

أساس الائتمانية : الاستعلاء الإنساني 113

الجابري وطه، دعوى واعتراض 122

الإنسانية وإعلاء العرفان 132

عود على الآليات 147

الفصل الرابع ، التزكية وأبعادها الوظيفية

تقديم 158

التدبير السياسي بين الصمدية والشورية 160

التزكية بين المقبول والمرذول 166

التزكية الائتمانية تفترض صفر خطر 172

التزكية وأبعادها المؤسساتية 180

الائتمانية : إعمال العقلانية لإقامة اللاعقلانية 184

الفصل الخامس ، الدولة الإزعاجية ونقض الدولة الحديثة

السياسة بين الضيق والسعة 204

الدولة بين التسيد والتعبد 208

الإزعاج بديلا عن الانتخاب 213

الدولة الصوفية أو النموذج الإزعاجي 218

الإزعاج والإحسان أو التصوّف أساس العدل 229

الإزعاج نحو دولة عجائبية 234

الفصل السادس ، السياسة والرّوح

التدبير بين العلم والوهم 242

الزعيم الرّوحي واصطناع القدوة 246

الأمر بين البرهنة والوجدنة 255
الائتمانية وإهدار الشورى 266
البياض التشريعي بين العقل والروح 270
التشريع اجتهاد أم إلهام 276

الفصل السابع ، السياسة وعلم اليقين، تتويج المدبّر الائتماني

مطلب الائتمانية : التدبير بالروح 284
التدبير الائتماني وإهدار المعارضة 294
فقه عفوي لمجتمع عفوي 297
الفقهوت أو التسلّط الفقهي 304
الائتماني المدبّر والسياسة الصحابية 314

الخاتمة ، استنتاج وتركيب

تقديم 322
حتى لا يؤول الائتمان إلى امتهان 322
حتى يكون التدبير ناجحا 327

وعليه، فإذا كانت السياسة تذهب في اتجاه الانتخاب الإنساني للبحث عن أفضل الكفاءات في حدود الدائرة البشرية وفي ظل أفقية العلاقات، فإن الائتمانية صارت مطلبا لبناء أسس الانتجاب لفائدة رجال بميزات عجائبية وقدرات أسطورية، والعمل على تتويجهم وكلاء لتنزيل الأمر الإلهي، بما يؤسس لعمودية العلاقات بين مُدبِّر لهم دراويش، ومُدبِّر سامٍ يبلغ حدّ الاتصال بالله وكشف الغيب، وهذا إخراج للسياسة من مقام المسؤولية المطلوب إلى مقام السائلية المرفوض. أما الحد الذي نتفق فيه مع الكاتب فهو ما كان دون تعريف الزوج، والاشتغال بذلك التعريف يقينا يتجاوز قدرات "الأقوام والمجتمعات جميعا" ممن اعتبرهم الكاتب: "حاروا في شأنه واستعجزوا أنفسهم عن حل إشكاله، ناهيك عن كشف سرّه". وهذا الحد المقبول، والذي نثمنه عاليا، هو اعتبار الأخلاق أساسا لكل نهوض مادي مهما بلغ شأوه، وسما نجاحه.

الثمن : 80 dh

